

الطَّوَرُ وَالنَّبَنِيَّةُ فِي الْأَهْدَاقِ

حقوق الطبع محفوظة
لدار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت لبنان
ص.ب. ١١١٨١٣

تلفون : ٣١٤٦٥٩
٣٠٩٤٧٠

تلكس LE INTCO 20376
42168

الطبعة الأولى
كانون الاول (ديسمبر) ١٩٨٩

التطوُّر والنسبيَّة في الأخلاق

الدكتور حسام محيى الدين الألوسي
الاستاذ في قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة بغداد

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

مقدمة

معظم ما كتب بالعربية عن « الأخلاق » هو تأريخ لتياراتها ولذاهبها ، ولأشخاصها ، لا نقول هذا على سبيل الاستهانة ، فهذا أمر جليل وله أهمية وجدواه ، لكننا نعتقد ان هذه المرحلة يجب ان تعبر او ان يسير بمحاذاتها خط آخر ، يقوم بدراسة مشكلات الفلسفة عموماً والمشكلات الخلقية ، بشكل موضوعات او محاور او « طروح » وقد اعتبر الدكتور ابراهيم مذكور في مقدمة كتابه « في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه » الجزء الثاني ، وكذلك في مشاركته بمؤتمر الفلسفة في بيروت الماسح للانتاج الفلسفي العربي، حتى سنة ١٩٦٠ ، إن أحد دلائل التطور والنضوج العربي في تناول الفلسفة هو معالجة «موضوعات» ومشكلات ، وليس تناول تأريخ الفلسفة بشكل أفقي، ومثله أيضاً جاء في بحث الدكتور احمد محمود صبحي، في مؤتمر الفلسفة في الأردن ، لسنة ١٩٨٣ - ١٩٨٤ ، حيث ركّز على كتابي « الزمان » باعتباره معالجة « لموضوع » بطريقة سار عليها الغربيون ود نتمناها لدارسينا - كما قال « واذن فهذه مشاركة اخرى ، بجانب مشاركاتي في كتب اخرى لدراسة «مشكلة الوجود» في أكثر من كتاب، أتناول فيها هذه المرة، «نسبية الأخلاق، وتطورها» على أساس مفهوم واضح ، يراها متطورة ونسبية وفي الوقت نفسه تتجه نحو النمو والتكامل (نسبية - ومطلقة) في آن واحد، وقد استعنت بكتب أصيلة تشمل ميادين كثيرة فلسفية وتاريخية واجتماعية وفي علم النفس وتاريخ الحضارات، حتى وصلت الى ما وصلت من نتائج. وفي الكتاب رؤيا وأمل وبشارة بمولد أخلاقيات «بديلة» إنسانية المحتوى.

المؤلف

د. حسام الألوسي

مقدمة :

يعتمد هذا البحث على دراسة اجتماعية تأريخية ليس لأخلاق البشر فقط ، بل ولعاداتهم ومراحل تفكيرهم ولأنماط سلوكهم ، ويعتبر هذا البحث بحكم المقرر شيئين :

الأول - أن الانسان وسلوكه مرحلة متطورة من الحيوان الراقى وسلوكه .

والثاني - أن الاخلاق مسألة تاريخية اجتماعية . وأن تجاهل هذين الأمرين أحد أكبر العوامل التي أوقعت بعض المدارس الفلسفية الاخلاقية في القول بفطرية الضمير ومطلقية القيم الخلقية . وقد اعتمدنا على خطة واضحة ونأمل ان نضع من خلالها انفسنا والقارئ في طريق واضح المعالم . وتبدأ الخطة ببيان انواع السلوك الاجتماعي لدى الحيوانات ، فبيان اجتماعية السلوك البشري ومنه الاخلاق ، ثم عرض لمدرستين إحداهما تخالف هذا الخط فتقول بفطرية الضمير وبأن القيم مطلقة ، ثم محاولة لعرض الموضوع من وجهة نظر مخالفة للفطريين ، ببيان العوامل المؤثرة في المجتمع ، وخصوصاً العوامل المادية من خلال عرض لأهم المراحل التي مر بها المجتمع البشري ابتداء بطور المشاعية ، فدور العبودية ... الخ ومن ثم اعطاء تاريخ مفصل لمراحل الفكر البشري ولتطور السلوك والحكم الأدبي والوازع الخلقي ابتداء بالعرف وانتهاء بالتقييم الشخصي الداخلي، ومن ثم استخلاص النتائج الضرورية من هذين العرضين لتأريخ المجتمع وتأريخ الفكر ، وهذه النتائج لصالح القول بنسبية الاخلاق ، وللقول بنشأة الحكم الأدبي نشأة اجتماعية متطورة متنامية ، ولذلك سنسند هذا بالعديد من الأمثلة من عادات الشعوب وأحكامهم ومؤسساتهم للدلالة على هذا وعلى نسبية العقل البشري نفسه ، وستسنع لنا فرصة قبل ذلك لتوضيح رأي أهم ممثلي المدرسة المخالفة ممثلاً في افلاطون وه كانت ، مع بيان الدوافع المختلفة لقول الأخير والأول بمطلقية الاخلاق . ولن نكتفي بهذا بل سنجد من اللازم توضيح نشأة الضمير عند كل منا ، على نطاق فردي من خلال استعراض أهم النظريات ،

سواء في التحليل النفسي أو سواء مثل تفسيرات أدلر ودوركايم . وعلى نطاق اجتماعي ، هذا أولاً ، ثم بيان أن النسبية هي ليست نسبية مطلقة ، على نمط ما نجده عند السوفسطائية أو الشكاك ، بل إنها نسبية تبني المطلق في خط صاعد متّسع عرضياً وعمودياً وسنجد انفسنا بحاجة لبيان الخطوط العريضة للنظرية المادية في المعرفة^(١) ودور العمل واللغة في تميز الانسان عن الحيوان^(٢) واخيراً سنعطي تصورنا لاخلاقيات المجتمع اللاطبقي ، مجتمع الانسانية والمستقبل .

اولاً : السلوك الاجتماعي للحيوان ومستوى الذكاء عنده

ان دراسة الحيوان تحل لنا بعض اصول سلوكنا ومشاعرنا وربما تفكيرنا ايضاً . واذا القينا ضوءاً على حياة الحيوان الاجتماعية نلاحظ ان بعض الحيوانات العليا مثل الكلب والحصان والتي صاحبت الانسان مدة طويلة ، ربما تظهر بعض الدلائل على معنى المسؤولية العملية ، ولكن السلوك الخلقي الحقيقي هو خاصية الانسان ، ليس في كل أدواره بل في مراحل متطورة منه بينما يقف عند حد معلوم مع الحيوان ، ويوجد عند الحيوان امثلة لما يمكن ان يسمى المادة الخام للأخلاق فمثلاً إنها تخلص لصغارها وتتعاطف معهم وتحنو على بني نوعها وتنجذب نحو اليافها أو زوجها الآخر وتخضع ذاتياً للجماعة وتظهر من الشجاعة فوق ما يحتمل المدح ، كما أن كثيراً من أمهات الحيوانات مثل الفاقم أو حيوان الأرمين الأوروبي Stoa يدافع عن صغاره حتى الموت ، وكذلك فإن ذكر أحد أصناف الطيور ويدعى Hornbill يعرض نفسه لفقد جميع ريشه وهو يجاهد من أجل ان يجد طعاماً لعروسه الحبيسة في فجوة شجرة ، كما ان الذكر من حيوان البابون وهو قرد افريقي عندما ينهزم وجماعته امام خطر محقق يعود بكل شجاعة لينقذ صغاره الذين سقطوا وراءه . وتتصف الحيوانات ببعض الفضائل ، فبعضها احادي الزوجة Monogamous كما عند الغريبان والنسور والأوز والقلق والحيتان البيض والاناكتون والكركدن والمها . كذلك نجد ان بعض الحيوانات عندها درجة ما من السيطرة على النفس والخضوع للجماعة والتي تدلّ على نوع من الاخلاقية ، مثلاً عندما تعبر الجرذان القنال او عندما تقوم القردة او طيور البجع او الذئاب بالصيد . ونجد عند النحل والنمل إثارة للجماعة وعند الحيوانات الشديدة توجد حالات من السلوك التي تعكس ليس فقط الامتنان الشخصي بل وكذلك

(١) وبما أننا عالجن هذه النظرية في المعرفة في كتابنا : من الميثولوجيا الى الفلسفة ، ثلاث طبعات ، ١٩٧٢ (الكويت) ، ١٩٨١ . بيروت ، ١٩٨٦ . بغداد ، لذا لم تعد ثمة حاجة لهذا في هذا الكتاب .

(٢) عالجنّا « تطورية الانسان » في كتاب كبير « عن نظرية التطور من وجهة نظر فلسفية » (معدّ للنشر) وقد نشرنا منه اقساماً في أربعة بحوث ، في مجلة كلية الآداب - الكويت ١٩٧٢ ، ومجلة آفاق عدد (١ ، ٢) ١٩٨٥ وه الأديب المعاصر ، اتحاد الادباء عدد (٢٩) لسنة ١٩٨٥ .

الاخلاص لمصالح الآخرين . وبالنسبة للإنسان توجد مكاسب تطورية له في هذه الينابيع من العطف والشجاعة والايثار والخضوع للجماعة عند الحيوان، لأنه لا بد ان يكون قد ورث عواطف من نفس النوع من اجداده ما قبل الانسان . صحيح ان الانسان - كما سنوضح في مكان آخر - قضية جديدة وانه ليس ببساطة رفع الى مستوى اعلى عاطفة المشاركة مع الجماعة كما عند الذئب مثلاً، لأن التطور لا يسير بهذا الشكل البسيط ، إلا ان النقطة المهمة هي انه لا بد من وجود مستوى محدد ما في موجودات اسلافه من الحيوان والذي نقل في نمط بشري جديد^(١) .

ان الصراع غير المنتهي من اجل البقاء هو العامل المهم الذي قرّب بين الحياة الانفرادية لبعض الحيوانات كالنسر من جهة ، والاعتماد على الجماعة عند الحيوانات الاجتماعية كالنحل والنمل من جهة اخرى . وبالنسبة للأخير نجد كما يلاحظ Mccook ان الفرد منها يخلص اخلاصاً منقطع النظر للجماعة لدرجة ان يموت من اجل المجموع^(٢) . ومن الأمثلة على المجتمعات الحيوانية ان بعض اللبائن والطيور تعيش في مجموعات ويساعد بعضها بعضاً في مجتمع أوسع من مجتمع العائلة، وهي تلعب وتصيد سوياً بل تضع في بعض الحالات خفراء تنبهها بالصوت على الخطر، فالكلاب تنبح ، وكذلك تصوت الخرفان الجبلية والفيلة والبط الوحشي . ومع ان السلوك هنا غريزي إلا ان الغريزة معدلة وفقاً للظروف، ومن الغريب ان صغار الحيوانات لا تملك غريزة معرفة أمها . بل هي تتبع أي حيوان كبير يتحرك مثل أمها ، وهي لا تعرف بالغريزة كيف ترضع ، ثم تتعلم ذلك بالتدريج^(٣) .

من هذا يتبين ان للحيوانات العليا على اقل تقدير حياة اجتماعية مهما تكن بسيطة فهي تتضمن ليس فقط المشاعر الابتدائية الضرورية لكل مجتمع مثل الحب والكره والعطف والمشاركة والغيرة، بل وبعض مراحل الذكاء الذي يساعد هذه المشاعر لتوجيه سلوك الحيوان توجيهاً يخدم بقاءها^(٤) .

ولا بد من توضيح هذا الذكاء بالأمثلة : يذكر هوبهوز ان فرخ الدجاج يبدأ بالالتقاط حال الولادة ولكنه يلتقط أي شيء صغير يقع امام عينيه ، ولكنه اذا التقط شيئاً لا يشعر له بالارتياح فإنه وربما بعد تكرار ذلك مرة واحدة فقط يكف عن الالتقاط لمثله ، وعلى عكس ذلك يستمر في التقاط ما شعر نحوه بارتياح ، وهذا مثال يبين اثر الخبرة في تغيير حالة ردّ

(١) دائرة المعارف البريطانية مادة / Evolutionary Ethics .

(٢) دائرة معارف الدين والاخلاق - مادة : [ETHICAL] Evolution والاشارة هي الى كتاب :

Mccook: Ant Communities, London 1709.

(٣) L.T. Hobhouse: Morals in Evolution. London. 1951, Part 2 . Ch. I. PP. 77 FF

(٤) Ibid P-7-8

الفعل الموروث ، وهذا يدل على انه حتى الحيوانات الغريزية تستفيد من الخبرة وتتعلّم بالتجارب، ولكن الذكاء والاستفادة من الخبرة يبدو أوضح في المثال التالي: الكلب الذي يُضرب لأنه جلس على الكنبه ووسخها يتعلّم ان يتجنب هذه الكنبه في حضور من ضربه ، ولكنه يظهر ذكاء أكثر من الفرخة لأنه يجلس على الكنبه نفسها اذا لم يكن هناك شخص، ويسرع هارباً اذا سمع صوت انسان قادم ، فها هنا شيء من الذكاء فوق مستوى الفعل الغريزي ، فهو لا يربط بين الكنبه والضرب فقط، بل يميز شخصاً بالذات ، واذا لم يكن موجوداً فهو يجلس على الكنبه حتى بحضور الآخرين ، وتصرفه هنا يدل على مقومات الفعل الذكي، فهو لا يتصرف بمشاعره فقط، بل هو يتذكر (الضرب اذا جلس على الكنبه) ويقرنه (بحضور شخص معين)^(٥) . وأوضح من هذا المثال ، كلب عطشان وهو مثل يدل على ان الحيوانات العليا قد وصلت الى مستوى عقلي قريب من مستوى الانسان العادي، فهذا كلب عطشان يعرف ان هناك ماء في هذا الوعاء وهو يعرف أنني استطيع أن أسكب له منه ، وانه يستطيع ان يدفعني الى ذلك بأن يجلب انتباهي ويرمز لرغبته كذلك ، فهو يستطيع ان يميز بين الإناء الصلب والماء السائل لأننا نراه يعاملهما باختلاف. فنحن هنا نجد ان الحيوانات العليا قد وصلت الى حد من النمو العقلي بحيث أنها تميز الموضوعات المحيطة بها وعلاقاتها الزمانية والمكانية وتستخدم هذا التمييز لقيادتها في سلوكها فهي تفهم بوضوح صفات الأشياء « صلب » و« سائل » وتفهم العلاقات بينهما^(٦) . وعلى العموم نجد (ان الطرائق الرئيسية للفكر والحدس، والاستنتاج وبالتالي التجريد ، وتحليل المواضيع المجهولة (واقعة كسر جوزه هي بداية التحليل) والتركيب - (في حالة حيل الحيوانات) - والتجربة التي تربط التحليل بالتركيب هذه الطرق هي مشتركة بيننا وبين الحيوانات »^(٧) .

ثانياً : اجتماعية السلوك البشري

تبين مما سبق ان اجتماعيات الحيوان مقصورة عليه، واضح ان أسس البناء لحياة اجتماعية بشرية قد مهدت في هذا الجزء الحيواني من الانسان، ومن هنا يبدو غلط كل من تصور مثل « هوبز » ان الانسان كان منفرداً ثم اجتمع بدوافع انانية او غيرية وتعاقد مع الآخرين^(٨) . الانسان مثل بعض الحيوانات العليا حيوان اجتماعي ومصلحته تقوم في علاقاته مع الآخرين ، في حبه وكرهه ، في فرحه وحزنه ، في خضوعه ورفضه ، فهذه صفات

(٥) Ibid P-10 .

(٦) Ibid, Part, 11. Ch. 1. P 385 .

(٧) روجيه جارودي : النظرية المادية في المعرفة . تعريب ابراهيم قريط ، دار دمشق للطباعة والنشر (بلا تاريخ)

سلسلة مصادر الاشتراكية العلمية - (١) . ص ٢١٧ .

(٨) ارفلد كوليه . المدخل الى الفلسفة . ترجمة ابي العلا عفيفي ، القاهرة (١٩٦٥) ص ٩٧ .

ورثها عن الحيوان في جزئه الحيواني، ويوضح أكثر إنها ترجع الى غرائزه ، ولكن الغرائز أصبحت مع الانسان مرنة جداً بحيث تحتاج الى الدوافع والحوافز من الخبرة لإعطائها شكلاً محدداً ، فالجوع والعطش غريزيان ولكن طريقة اشباعهما تختلف حسب الظروف والعادات ، والظروف المادية المحيطة ، وحتى العلاقة الجنسية والموقف منها يختلف حسب العادات والظروف ، فمثلاً الإنسان المتوحش المضيف الذي يمنح زوجته لضيغه لا يتورع عن قتلها اذا فعلت ذلك برغبتها هي ، ففي الحالة الأولى هو يقوم بممارسة حقوق الملكية وباطاعة العادة والعرف الاجتماعيين، وفي الحالة الثانية تكون الزوجة قد تجاوزت هذا الحق^(٩).

وإذا رجعنا الى دراسات تطور المجتمعات البشرية ، نجدها على الرغم من اختلافها في كون العائلة هي اول اجتماع بشري^(١٠) أم هو العشيرة القائمة على رابطة الخؤولة كما أوضح انجلز معتمداً على دراسات مورغان وسواه (وهو الرأي الذي نميل اليه ، لأن الزواج كان خارجياً آنذاك بمعنى ان المرأة لا تتزوج من عشيرتها ، بل هي تنتمي الى امها وأخيها وكذلك أولادها، والزوج هو ليس جزءاً لا من العائلة ولا من العشيرة التي تنتمي المرأة وأولادها اليها) أقول نجد هذه الدراسات متفقة على شيء واحد هو أن الانسان بدأ اجتماعياً ، بدأ في مجموعة ، ومن الممكن قبول أن العائلة هي أصل كل مجتمع بشرى أن نفهم انها لا تعني الزوج والزوجة والأولاد ، بل الزوجة وأولادها وأخوتها ، وبشرى أن نفهم ايضاً أنه ليس هناك أية دلائل على أن العائلة كانت تعيش منفردة ثم اجتمعت بأخريات ، بل إن دراسات مرحلة ما يسمى « بالمرحلة المشاعية » او « الالتقاط » تدل على أن العشيرة او مجموعة العوائل هي الوحدة الاجتماعية الصغرى لكل اجتماع بشري^(١١) . وقد ربط عاملان بين افراد المجموعة في عصور المشاعية ، عصور الالتقاط، أحدهما عام والآخر خاص، فأما العام فهو أن الملكية العامة وضعف قوى الانتاج والمستوى

(٩) Hobhouse: Op. Cit, Part 1. Ch. 1 P-11

(١٠) هذا ما ذهب اليه دارون في دراسته لـ Aboriginal Man مستنتجاً من مقارنة الشعور بالغيرة عند بعض الحيوانات ، ان ذلك الانسان كان يعيش في مجاميع صغرى كل واحدة تتكون من الرجل وزوجته او زوجاته اذا كان قوياً ، وانه كان يغار عليهن . دائرة معارف الدين والأخلاق - نفس المادة السابقة - الاشارة الى كتاب دارون The Dessen of Man-London-1871 ونصح القارئ بالاطلاع على تعليق فردريك انجلز على فكرة الغيرة هذه، وصعوبة قياس العائلة البشرية على الحيوانية . انجلز : أصل الاسرة والملكية الخاصة والدولة . ترجمة مصطفى كامل منيب ، منشورات دار البديع (بلا تاريخ) . ص ٣٧ فما بعد ، وقمت بترجمة الفصل (٢١) الختامي من قسمه الاول، لينشر مع كتابي « المد » عن « نظرية التطور ، دراسة فلسفية » .

(١١) انجلز - أصل الاسرة ... ص ٥٧ وص ١١٩ ومواضع أخرى . وبوليتزر وآخرون : اصول الفلسفة الماركسية . ترجمة شعبان بركات ، بيروت ، منشورات المكتبة العصرية (بلا تاريخ) . ج ٢ ، ص ٥٧ .

الواطىء للانتاج ، ادت الى ظهور العواطف الجماعية كالايثار والعمل للمجموع والشجاعة ... الخ - كما سنوضح فيما بعد - واما الخاص فهو حاجة الطفل الى العناية الطويلة لطول مدة حضائته قبل ان يصبح قادراً على الاعتماد على نفسه ، وقد قوّت هذه العناية من الكبار ، والاعتماد في الصغار ، مشاعر التضحية والإيثار والاهتمام بالآخرين والمشاركة ... الخ وتنبغي الإشارة الى ان قسماً من الباحثين يرجع جملة المشاعر الاجتماعية كالتضحية والمشاركة ... الخ الى علاقة الأبوين بأطفالهم أي الى العامل الخاص فقط دون اهتمام بأثر الأوضاع المادية - الاجتماعية العامة^(١٢) . ونحن نرى أنه اذا كان يمكن تفسير محبة الأم لأولادها بارتباطاتها بهم وحاجتهم الى الرعاية ، فكيف أو بماذا تفسر الشعور العام بالجماعة لدى العشيرة كلها ، وسلوكها وكأنها فرد واحد في الكسب وفي الطعام وفي الدفاع وفي العقوبة ؟ هنا لا بد من القول بأن هذه « الجماعية » في السلوك والترابط والمشاعر هي انعكاس للجماعية في الأسس المادية ، وأعني على الخصوص للملكية الجماعية ، وللانتاج أو الكسب الجماعي وعدم وجود طبقات أو ما أشبه من ملكية خاصة كما سنرى في مكان آخر .

ونكرر اننا اذا تجاوزنا هذه الاختلافات واختلافات مماثلة نجد اتفاقاً على ان الانسان لا يوجد بدون مجتمع ، وعلى ان هذه « الاجتماعية » هي اصل عاداته وأخلاقه وبلغته وفكره . المجتمع هو المدرسة التي فيها تعلم الانسان ان يميز بين الصواب والخطأ كما يقول ويست مارك^(١٤) ، وفي هذا أيضاً يوجد المفتاح لطبيعة وأصل الأحكام التي كونت التشريعات والقواعد والقوانين لكل عصر وجنس . إن الدوافع الاجتماعية والمشاعر الاجتماعية هي اساس نمو الأخلاق . والانسان المنفرد « خارج المجتمع » غير معروف^(١٥) ، وقد اكد ارسطو ومعظم من جاء بعده من الفلاسفة الوسيطين والمسلمين على اجتماعية الانسان عدا ابن طفيل رغم انه هو الآخر يهتم بالآثار الاجتماعية في سياق

(١٢) J. Fiske: Century of Science. London, 7822 . ذكر ذلك في دائرة معارف الدين والأخلاق - المادة السابقة .

(١٣) الإشارة هنا الى النظرية الشائعة خطأ وهي ان العائلات كوَّنت العشائر ثم القبائل وان عدة قبائل كوَّنت ، بتوسع كلي بحت ، الأمة . والصحيح في رأينا ان تحلل الرابطة الدموية التي كانت تربط العشيرة او القبيلة ، اقول ان تحلل هذه الرابطة بفعل ظهور تقسيمات العمل الكبرى كما سيطلع عليها القارئ في ما بعد ، هو الذي ادى الى ظهور مجاميع على أساس الأرض والوطن أو ما شابه ، انظر القسم الخامس من هذا البحث .

(١٤) Westmark: The Origin and Development of moral Ideas London 1906 عن : معارف الدين

والأخلاق . المادة نفسها .

(١٥) يستشهد كاتب المادة المذكورة في معارف الدين والأخلاق بقول سفر التكوين « ليس من الجيد ان يكون الانسان وحده ، سفر التكوين الفصلان الأول والثاني . ولا أرى هذا القول مؤيداً لاجتماعية الانسان بالمعنى الذي نذهب اليه نحن والكاتب . فمن المعلوم ان السفر نفسه يرى ان آدم خلق أولاً ثم خلقت حواء من اجله فكان الانفراد هو الاصل هنا .

القصة^(١٦) . ويقول ليسلي ستيفن « الشخص الذي لا يعتمد على النوع البشري كلمة ليس لها معنى كالنفحة التي لم تَنَمَّ على شجرة ، وإن ارتباط الالتزامات الفردية والنوعية مع الاخلاق متداخلة ، كما ان الفردي والاجتماعي^(١٧) غير منفصلين » . ويقول ماكس هرمان « ينبغي ان يوجد آخرون حتى يكون الانسان هو هو ... ومن شأن الانسان ألا يتمتع بحياة متسقة ويحقق ما يسمى خط السلوك إلا إذا عاش في مجتمع وأحاط به اناس يذكرون افعاله واقواله ، ولولاهم لما قيدته هذه الأقوال ... ولذا نجد المرء ينزع الى الاستمسك بموقفه ... بيد ان التأثير الاجتماعي سد منيع يحول بينه وبين التقلب والتذبذب ... وأن ثمة ألف عامل من العوامل تنصَّب على مجرى القرار الارادي لتبدله وتغيره ، وما أسهل هذا التبدل لولا أن يقف الآخرون^(١٨) له بالمرصاد . » . ويقول ريشارد : « إن الضمير الاخلاقي لا يوجد إذا لم تسبقه تجربة حية واتصال بضمائر أخرى مماثلة ، وإذا لم يشترك اشتراكاً منتظماً مع ضمائر الآخرين ، وهذه التجربة تحمل كل من يسهم فيها على أن يحكم بالضرورة على نفسه بدءاً من مقارنتها مع نفوس الآخرين »^(١٩) .

بدون مجتمع يكون من غير المعقول وجود اخلاق ، وعلّة ذلك ان القيم الاخلاقية إنما وجدت بين الجماعة كروابط بين الافراد بعضهم مع بعض وبين الجماعات^(٢٠) . ان النواهي والوامر علاقة بين طرفين ، وقولي : لا تشرب معناه لا تشرب شيئاً ، ليس لك ، أي شيئاً لغيرك ولو لم يكن هناك انسان آخر لما كان لقولي معنى « ولو اراد رجل مثل روبنسن كروسو ان يحفظ حياته وهو في جزيرته المقفرة ففي وسعه ان يفعل ذلك ايضاً ، ومن الشطط ان تزعم ان احد السلوكيين ملائم للأخلاق والآخري مخالف لها »^(٢١) ، ان « حيّ بن يقضان » بطل رواية ابن طفيل الفيلسوف الاسلامي ، لا يمكن ان يكون غير حيوان اعجم ، كما هو حال اشخاص وجدوا في غابات وربتهم حيوانات علماً بأن ارسطو نفسه والذي يتأثر به ابن طفيل كثيراً في « تهذيب الاخلاق » يقول : ان « ذلك الذي لا يستطيع ان يعيش في المجتمع

(١٦) مع ان ابن طفيل نفسه يوضح ان حيّ، بطل قصته تعلّم اللغة من انسان آخر زار الجزيرة ، وكان هذا من سكان مجتمع .

(١٧) كذلك ، معارف الدين والاخلاق . المادة نفسها .

(١٨) عادل العوا « الوجدان » دمشق ، ١٩٦١ ، ص ٦٧ .

(١٩) العوا ، كذلك ، ص ٦٣ .

(٢٠) د. فؤاد البهي : علم النفس الاجتماعي ، ص ١٢٤ دار الفكر العربي - ط ١ ١٩٥٤ إسحاق رمزي / علم النفس الفردي ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ١٤٢ فما بعد ، وهذان النصان من ملخصاتي لهذين الكتابين ، منذ مدة طويلة عندما كنت في بغداد ، ولم يتيسر لي معرفة السنة ومكان الطبع للكتاب الاول حيث اغفلتهما في حينه ووقعت على الكتابين أخيراً .

(٢١) هوارد سلسام : التاريخ والحرية ، الترجمة العربية ، ص ٥٠ وهو ايضاً من ملخصاتي السابقة .

هو إما وحش أو إله وهو ليس جزءاً من الدولة^(٢١). وقد أوضح وليم جيمس الفكرة توضيحاً جيداً « .. وفي اللحظة التي يصبح فيها موجود ذو شعور جزءاً من العالم تَعرُّ فرصة لكل من الخير والشر ان يوجد حقاً ، ويكون للعلاقات الخلقية الآن مكان في شعور ذلك الموجود. فإذا ما شعر بأن شيئاً خيراً فإنه يكون يجعله خيراً أنه خير بالنسبة له ، وما دام خيراً بالنسبة له فهو خير مطلق، لأنه الخالق الوحيد للقيم في ذلك العالم، وليس للأشياء من قيمة خلقية إلا باعتباره هو . في عالم مثل هذا يكون من العبث طبعاً ان يسأل هل احكام هذا الموجود حول الحسن والقبح احكام صحيحة ام خاطئة ، لأن الصحة تستدعي معياراً خارجياً عن ذلك المفكر يجب عليه ان يخضع له في احكامه ، ولكن المفكر هنا موجود له طبيعة الاله ، غير خاضع لسلطان آخر ... لكن إذا أدخلنا الآن في هذا العالم مفكراً ثانياً وأدخلنا معه ما يحب وما يكره ، فإن المسألة الخلقية تصبح اكثر تعقيداً من ذي قبل ويوجد حينئذ كثير من الممكنات^(٢٢) .

ثالثاً - مدرستان :

هذا التصور الاجتماعي - التاريخي ، للإنسان واخلاقه وفكره - كما سنرى - ينتج نتائج معلومة ومحددة بالنسبة للخطوط العريضة ، هذه النتائج هي أن الاخلاق نشأت في طور معين ، من مراحل اجتماعية البشر، وأنها تطورت من التقاليد والاعراف، وانها ترتبط بأسس المجتمع المادية وبمجممل الظروف الأخرى، بما في ذلك آماله وتخيالاته ، وأن الحكم الأدبي متغير ومتنام ، وكذلك المقياس الخلفي. وأن الضمير ليس فطرياً ، بل هو تاريخي النشأة على النطاق الاجتماعي خلال العصور، وعلى نطاق حياة كل فرد على حدة . وعلى العموم فليس لمن يقول بهذه النشأة الاجتماعية التاريخية مجال لأن يقول بفطرية الضمير، وبقبليته ، وباستقلاله عن المجتمع والتجربة والتاريخ^(٢٣) . وهو ما تراه مدرسة أخرى

(٢١) يمكن للقارئ مراجعة ذلك في كتاب « السياسة » المقالة الأولى الفصل الأول والثاني، الترجمة العربية . أو أي كتاب عن فلسفة أرسطو السياسية مثل يوسف كرم أو مساجد فخري أو « روس » أو بيجر ولكل من الثلاثة الأخيرين كتاب كامل عن « أرسطو » أو « بأية لغة » فمن المعروف لأي دارس قول أرسطو « الانسان اجتماعي بالطبع » .

(٢٢) وليم جيمس : ارادة الاعتقاد ترجمة د. محمود حسب الله . القاهرة ، ١٩٤٦ ص ٨٥ - ٨٦ .

(٢٣) يمكن مراجعة الكتب التالية حول هذه المدرسة :

Hobhouse: 1- *Morals in Evolution*, London 1951. 2- *Mind in Evolution*. London 1951.

T.H. Huxley: *Evolution and Ethics*. London 1943.

Baldwin: *Story of The Mind*. London, 1899.

وكتاب ويستمارك السابق . ودائرة المعارف الفلسفية المواد :

Conscience; Dorminism (Philosophical). Ethics History of..., Evolutionary Ethics.

بالاضافة الى معارف الأخلاق والدين - المادة السابقة . والمعارف البريطانية - المادة السابقة - ومواد أخرى مثل =

تسمى بمدرسة اللقانة او الضمير الفطري او الحاسة السادسة او مدرسة الحدسيين Intuitional Skool^(٢٤) أو المدرسة العقلية . تذهب هذه المدرسة الأخيرة الى ان القيم والتصورات الخلقية ، كالعادلة او الصدق ، شأنها شأن البديهيات الرياضية ضرورة يقتضيها العقل ويدركها بدهاة دون حاجة الى برهنة . ومنذ يولد الإنسان يكون مزوداً بقواعد خلقية ، وهذه القواعد ثابتة دائمة مطلقة عامة في الناس بصرف النظر عن الزمان والمكان ونوع المجتمع السائد ، ومستوى الحضارة له . ومقياس كل قيمة خلقية او عمل خلقي ذاتي مستقل عن كل ما يترتب عليه من سعادة او تعاسة ، ويذهبون الى ان في كل انسان وازعاً للأخلاق هو قوة غريزية يميز بها الخير من الشر والحق من الباطل، وهي ليست نتيجة مجتمع ولا بيئة ولا زمان ولا مكان ولا تربية، بل هي مثل حاسة البصر، تولد معنا ، يسميها بعضهم العقل او العقل العملي ، ويسميها آخرون الضمير او الوجدان ، او الحاسة السادسة . وباختصار فإن ما يتضمنه هذا المفهوم بصورة أساسية هو فكرة ان الأخلاق ليست بحاجة لمن يخترعها ، لأنها سابقة في وجودها لتأمل الفكر فلا يستطيع هذا بالتالي سوى اكتشافها ... وهي مجموعة القواعد التي تنبع بصورة منطقية عن خواص الكون ، وعن المحل الذي يشغله الانسان في الكون ... وعلى ذلك فإن إنشاء أخلاقية ما هو عمل شبيه بعمل رجل الهندسة (في المنظور الكلاسيكي الإقليدي) ، ذلك الذي يستنتج النتائج العقلانية المستخلصة بالضرورة (أي النظريات) انطلاقاً من بضع « مبادئ » عمومية وثابتة ومستقلة من عقله الشخصي (أي المسلمات) .. « وسواء في حالة الهندسة ام في حالة الأخلاق فإن من الممكن النظر الى هذه المبادئ إما على اعتبارها من صنع ارادة الهية او على أنها - ببساطة - إنعكاس لـ « عقل » غير شخصي »^(٢٥) .

ان ممثلي هذه المدرسة كثيرون ابتداء بسقراط وافلاطون وشيشرون واوغسطين والمعتزلة وابن عربي وديكارت وليبنتز وروسو ومالبرانش وبطلر وجيمس مارينو وكميرلاند ودوهرنك وكانت وهتشسون وكارليل وفخته وكلاارك وغيرهم^(٢٦) .

= Ethics History of (Later Theories) ، ومادة Conscience في الدين والأخلاق بالاضافة الى مصادر جزئية سنذكرها خلال عرضنا للمدرستين .

(٢٤) في كتاب : كريسون : « المشكلة الأخلاقية والفلسفة » ترجمة د. عبد الحليم محمود وابو بكر زكري . طبعة ثانية ١٩٥٢ ، ذكر لكثير من ممثلي هذه المدرسة واقوالهم . كذلك عمانوئيل كانت : « تاسيس ميثافيزيقا الأخلاق » ، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي القاهرة ١٩٦٥ . وكذلك :

J. Martineau: Types of The Ethical Theory. Oxford. 1866.

وتقتضي الامانة العلمية القول بأنني لم اطلع على الكتاب الاخير ، انما نذكرها لمن يحب ان يتوسع في الموضوع .
(٢٥) فرنسوا غريغورا « المذاهب الأخلاقية الكبرى » ترجمة قتيبة المعروفي ، منشورات عويدات . بيروت ١٩٧٠ ص ٢٥ .

(٢٦) حول معظم هذه الاسماء الغربية يمكن للقارئ ان يطلع على مختصر لارائهم في كتاب كريسون : المشكلة =

ومن المفيد ان ننقل نصين لشيشرون وروسو يوضحان مقدار « المطلقة والتأكيدية » عند هذه المدرسة . يقول شيشرون : « هناك قانون حقيقي هو العقل المستقيم الذي يطابق الطبيعة وهو ثابت خالد منقوش في القلوب جميعاً إنه لا يختلف في روما عنه في اثينا ، وليس هو اليوم غيره بالغد ، إنه يسود كل الشعوب في كل العصور ، وهو قانون واحد سرمدى رآه الله سيد الكون وناقشه واصدره وهو الوحيد الذي يتولى تعليمه لنا اجمعين » (٢٧). ويقول روسو « الفرد يملك ضميراً اخلاقياً يحمله منذ ولادته ، وأن أفراد الحيوان تملك غريزة فطرية تقودها ، وأنه لا احد علم كلب روسو أن يطارد الخلد ويقتله بينما هو لا يأكله ، هذا الضمير هو الغريزة الالهية والدليل الثقة الذي لا يخطيء » (٢٨) .

أما المدرسة التجريبية او الواقعية او المادية فتضم عديداً من المدارس والأخلاقيين الذين يختلفون اختلافات تضيق او تتسع في التفاصيل. وفي طريقة تفسيرهم لنشأة الأخلاق او الوازع الخلقي او هدف الأخلاق، ولكنهم يكاد يتفقون على القول الذي نقلناه لتصوير مذهبهم اول هذا العرض للمدارس. ان هذه المدرسة تشمل النفعيين مثل هوبز وجون ستيورات مل ، وأصحاب مذهب السعادة مثل ارسطو وبعض فلاسفتنا المسلمين ، والتطوريين مثل سبنسر وفنت وكانري وبين وبعض الوجوديين والذرائعيين والوضعيين والماركسية (٢٩) . ويمكن فهم رأي هذه المدرسة العام من عكس رأي المدرسة الحدسية .

وعلى العموم فالتجريبيون يرون ان القيم والوازع الخلقي والأفكار الخلقية يمكن

= الأخلاقية حسب اسمائهم وكتابه الآخر : تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ، ترجمة نهاد رضا . بيروت ١٩٦١ ، مقابل اسمائهم . اما بالنسبة للمعتزلة وابن عربي ، فيوجد عرض مبسط لرائهم في كتاب محمد يوسف موسى : « فلسفة الأخلاق في الإسلام » ، طبعة ٢ القاهرة ، ١٩٦٣ ، بالاضافة لبحث عن اخلاقيات ابن عربي في ذكره كته د . توفيق الطويل ، « الكتاب التذكاري » القاهرة ١٩٦٩ . الباب الثاني ، الفصل السابع ص ١٥٥ فما بعد وانظر عمراً : توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية - نشأتها وتطورها . طبعة ثانية ١٩٦٧ ، مواضيع متفرقة . وعن ممثلين يونان ومسلمين ، خصوصاً افلاطون : كتاب د . ناجي عباس الفلسفة الافلاطونية عند مفكري الإسلام . ط ٢ بيروت ١٩٨٥ ، وبحثنا عن سقراط ، مجلة كلية الآداب ، عدد (١١) ١٩٦٨ .

(٢٧) عادل العوا - كتابه السابق - ص ٤٤ . وهو يشير الى « الجمهورية » لشيشرون ص ١١١ ، ١١٧ .

(٢٨) كريسون - السابق - ج ٢ ص ٥٧ ، وكذلك ج ١ ص ٢٢ .

(٢٩) بالاضافة الى المصادر العامة المذكورة في حاشية (٢٦) اعلاه ، انظر : كويليه - المدخل - عند حديثه عن التجريبيين ، خصوصاً الفصل السابع والعشرون ص ٢٠٩ فما بعد ، وسجويك : « مذهب المنفعة العامة » ، ترجمة د . توفيق الطويل القاهرة ١٩٥٢ في فصول ومواضع متفرقة خصوصاً كلامه عن النفعيين المحدثين . البابان الثاني والثالث ، وعن الماركسية : كامنكا : الاسس الاخلاقية للماركسية . ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد . دار الآداب ببيروت ١٩٧١ ، وعن الوجودية : سيمون دوبوفوار : نحو اخلاق وجودية . ترجمة جورج طرابيشي . دار الآداب ببيروت ١٩٦٣ .

الارتداد بها الى التجربة كمصدر لها . وهم يرون ان الاخلاق هي التأريخ في صيرورته، هذا التأريخ الذي لم يخلقه سوى الانسان^(٣٠) . وكذلك فإن هذه التصورات والقيم والوازع الخلقي هي امور نسبية تابعة للزمان والمكان ونوع المجتمع الذي تنبع منه او تتحقق فيه . ان هذه جميعاً هي نتيجة للظروف الاجتماعية - الطبيعية التي يتفاعل معها الانسان . انها جميعاً تكتسب ولا تورث سوى وراثته الاجتماعية من خلال العادات والمؤسسات والوجود المادي الممثل لها . وهذه المدرسة تقدم تفسيراً اجتماعياً - نفسياً لنشأة الاخلاق والضمير، والوازع الأدبي عموماً ، كما سيطلع القارئ في هذا البحث كله .

واذا اردنا ان نرسم خطوطاً عريضة للفرق بين هاتين المدرستين امكن القول بأن المدرسة المثالية الحدسية « ترى ان ما كان حقاً فهو حق في كل زمان ومكان ... وما هو خير فهو خير دائماً .. وما يصح في الحق والفضيلة والخير والجمال يصح كذلك في نقيضاتها . بينما المادية (ترى) ان ما كان حقاً في زمن مضى قد لا يكون حقاً في هذا الزمان ... وما هو جميل في مجتمع قد يكون قبيحاً في مجتمع آخر يختلف عن الأول في مقوماته المادية » .

« والتجريد يلزم المثالية في احكامها ، فلكل كيان قائم مثل اعلى مجرد، وهو بمثابة الروح للجسد فالمجتمع لا يتألف من مجموع افراده وما يلزم هذا المجموع من الصلات والنظم التي فرضتها حاجات المجتمع المادية والنفسية فحسب وانما له عدا هذه الظواهر المادية البخسة قوام روحي ... وكيان المجتمع المادي الزائل لا يساوي بالنسبة للمقومات الروحية التي هي الجوهر الخالد اكثر مما تساوي الواسطة بالنسبة للغاية . وبهذا الاعتبار لا تبيح المثالية تقدير ما يقدمه الناس من التضحيات ... بمعيار المنافع المادية التي ينالونها او يستهدفون تحقيقها ، لأن التضحية للمثل لا تكون حقة الا اذا كانت مجردة عن استهداف النفع المادي . اما المادية فتزن المثل بميزان النفع الذي يناله المجموع ، وتعالج شؤون المجتمع على أساس الواقع فحسب وتحتصر اهداف الاجتماع في ترقية شؤون الافراد المادية من طعام وشراب ولباس ووسائل اخرى يقتضيها إشباع الحاجات الفكرية والنفسية وفي تهئية العدد التي تجعل المجتمع قادراً على التطور لأجل البقاء ، وان كان ذلك لا يعني ان المادية تقر مساعي الفرد لتحقيق ما هو نافع لذاته اذا كان هذا النفع الخاص مناقضاً للنفع العام ، وإنما ترى أن واجب الفرد إن يتوصل الى نفع الذات بتحقيق النفع العام ، وان هذا النفع العام هو الذي يتمثل في المثل العليا التي قد تسوق الفرد من أجل تحقيقها الى التضحية بمنافعه الخاصة وبنفسه . ولا تنكر المادية^(٣١) كما يشاع عنها اهمية

(٣٠) روجيه جارودي : ماركسية القرن العشرين . ترجمة نزيه الحكيم . دار الآداب . بيروت . طبعة ثانية ١٩٦٨ ، ص ١١٠ فما بعد .

(٣١) لكلمة « مادي » وه مادية ، في الاستعمال الشائع العامي معنى انسان بلا قيم ، انسان يحب المال والمتع ، وغالباً =

الاخلاق وضرورة التمسك بالفضائل ، وانما هي تذهب الى ان النفع هو معيار الاخلاق والفضائل، وان النفع العام يختلف باختلاف الظروف المادية ويتبدل مع الزمان فتتبدل الاخلاق والفضائل بتبدله « (٢٢) .

وأحب ان انبه الى ما قد يعتبر تحديدات لهذه الفروق العامة، وللصيغة التي صاغ بها الكاتب هذه الفروق، ففيما يخص النسبية، نجد اختلافاً كبيراً بين انصار المدرسة التجريبية او المادية منها ، فبينما يذهب البعض مثل الوضعيين المنطقيين ، والسوفسطائيين وآخرين الى النسبية المطلقة، والى اعتبار الأخلاق كلها اوامر وتعبيرات عن رغبات ، إنها عبارات لا تحمل صدقاً ولا كذباً ، وبالتالي يرون عدم إمكان قيام أخلاق على الاطلاق، تذهب المادية الديالكتيكية الى أن المطلق ينشأ من خلال النسبي، إن المطلق لا يتحقق كاملاً ولكنه في عملية نمو واتساع افقي وعمودي باستمرار، إن النسبة عندهم ليست مطلقة ، كما سنوضح هذه المواقف جميعاً في ما بعد .

وفي ما يخص النفع، نجد المدارس التجريبية تتفاوت بين قائل بالنفع الخاص او العام او اللذة او السعادة . او المجتمع عموماً او الطبقة . وترى المادية الديالكتيكية ان لكل طبقة اخلاقها ومثلها النابعة من مصالحها وأن لكل مجتمع طبقي اكثر من اخلاق واحدة، بعكس القوانين فهي تعبر عادة عن الطبقة الحاكمة وما تراه لها من حقوق على الطبقات المحكومة وواجبات لهؤلاء اتجاهاً . وترى أنه في المجتمع الطبقي توضع القواعد الخلقية والقانونية من قبل الطبقة المستغلة (بالكسر) لصالح بقائها ، بحيث تسلب الاكثرية المستغلة (بالفتح) حقوقها البشرية وانسيثها وتحولهم الى متاع وآلات انتاج ليس غير، إنها تفصلهم عن التمتع بالطبيعة او عملهم الخاص، انها تفرض عليهم الاغتراب Alienation والانسلاخ من فصيلتهم كمنتجين لكل القيم المادية والفكرية والجمالية . إن اخلاق الناس لا تنبع من لا شيء إنها بناء فوقى للأساس التحتي، لا بمعنى الأساس الاقتصادي بمفهومه

= ما استفاد خصوم الماركسيين ، في تقديمهم للماركسية من هذا المعنى، العامي مستخدمين ما يدل عليه من تحقير للدلالة على معنى « المادية » او « المادي » بالمعنى الفلسفي . وقد كشفت كتب الماركسيين وانصارهم مراراً عن هذه « اللاخلقية » في النقد. انظر : بوليتزر - كتابه السابق - ج ١ . ص ١٩٩ فما بعد ، وكيلي وكوفالزون : المادية التاريخية . ترجمة احمد داود . دمشق، ١٩٦٧ ص ٤٤١ وكونستانتيوف وآخرون : المادية الديالكتيكية . ترجمة فؤاد مرعي وآخرون . دمشق (بلا تاريخ) ص ١٥ وعلى الأساس نفسه يخلط كثيرون بين « الفلسفة المثالية » وبين « مثالياتها الخلقية » . المصادر نفسها اعلاه . وانظر : الموسوعة الفلسفية . بإشراف روزنتال ويودين . ترجمة سمير كرم . بيروت ١٩٧٤ تحت المواد « المادية » وانواعها، و « المثالية » وانواعها .

وفردريك انجلز الاشتراكية الطوبوية والاشتراكية العلمية . دار التقدم . موسكو ١٩٦٨ . ص ٧ .

(٢٢) عبد الفتاح ابراهيم : مقدمة في علم الاجتماع بغداد ١٩٣٩ . ص ١٣٧ .

الضيق، بل الأساس المادي - الاجتماعي، الواسع . إن عودة « الأنسية » للانسان لا تتم الا حين يتم التملك العام لقوى الانتاج ووسائله وتوزيعه، وأن محاولة تبديل اخلاق لمجتمع معين لا تتم الا بتغيير البناء التحتي، الأسس المادية - الاجتماعية^(٢٣) . وستسنع للقارئ توضيحات لهذه الآراء من خلال هذا البحث .

وقبل ان نختتم هذا العرض نعرض لممثلين آخرين للمدرسة التجريبية متمثلة في التطوريين ، والوضعيين والذرائعيين « يعتبر سبنسر ان تطور الاحياء من الهوى الأصلية الى الاشكال الراقية المتنوعة والمتلائمة اكثر فأكثر مع الظروف الخارجية ، له ما يماثله في الكون، فهناك ميل داخلي في الكون يوجهه بمجموعه نحو الانتقال من وضع الانسجام وعدم الاحكام (وهي حالة العماء البدائية) الى اوضاع لا متجانسة ولكنها منظمة (كالنظام الشمسي على سبيل المثال) ... وكذلك الأمر أخيراً بالنسبة للفعالية الانسانية ، فهي تنتقل بصورة غير محسوسة من المراحل العمائية مرحلة الشهوات الفجة المتنازعة الى مرحلة البنيان الاجتماعي العقلاني ... حيث لا يعود الفرد مجرد « ذرة مفردة » مغلقة على نفسها ولكنه عنصر فعال « منفتح » على جميع الآخرين ، متلائم معهم ومكمل إياهم ... نجد لدى سبنسر تفاؤلاً كاملاً في ما يتعلق بفعالية هذه العملية الطبيعية... وبحملة هذا التفاؤل على نبذ كل تدخل بشري صناعي (كالأحسان مثلاً) ، ولكن الناس لا يستطيعون جميعاً بالطبع فهم ضرورة هذه الآلية ، بل إن الكثيرين منهم « متأخرون » (من وجهة النظر البيولوجية - الروحية) وبالتالي غير متلائمين مع الحياة الجماعية كما أن الكثيرين أيضاً يحتفظون بعقلية « الذرات المفردة » (كالنفور من العمل مثلاً او اللامعية ...) فكان من الضروري بالنسبة لهؤلاء جميعاً ايجاد تشريعات اطلق عليها اسم « الاخلاق » ... غير ان التلاؤم سوف يصبح من الكمال ذات يوم (فتنتفي الحرب والمنافسة والحسد الخ ..) بحيث يصبح من الضروري الحد من الغيرية - اذا صح هذا التعبير - والطلب الى كل شخص ان يحتفظ بذلك النصيب من الفردية الكفاحية التي لا يمكن بدونها التقدم^(٢٤) .

لقد ترك سبنسر آراء النفعيين قبله مثل هوبز وستيوارت مل الذين ابقوا ذرية موندات ليبنز في الطبيعة، فجعلوها في المجتمع ، متصورين الأفراد كموندات منفصلة ثم تلاقوا واجتمعوا على أساس فكرة العقد الاجتماعي، كما يرى روسو، او على أساس ان

(٢٣) كامنكا - الكتاب السابق - خصوصاً الفصول الأولى والخامس والتاسع والثاني عشر والثالث عشر. وجارودي : ماركسية القرن العشرين - سبق - الفصل الثالث : الماركسية والاخلاق ص ١٠٩ فما بعد، وكيلي - كتابه السابق - القسم الثاني الفصل الرابع : الاخلاق ص ٤٣٩ فما بعد. وانتي دوهرفك - لانجلز ، ترجمة د. فؤاد ايوب. داردمشق ١٩٦٥ . الفصول من (٩ - ١٢) بعنوان : الاخلاق والشرية ص ١٠٣ فما بعد .

(٢٤) المذاهب الاخلاقية الكبرى - السابق - ص ٩٥ - ٩٦ ، وكريسون - كتابه السابق المشكلة الخلقية - ج ١ ص

الاجتماع يحقق مصلحة اكثر لانانية الفرد كما يرى هوبز ، أقول ، ترك سبنسر هذا التصور الذري واقام مكانه النظرية العضوية، إن المجتمع كائن عضوي او هو مركب وليس خليطاً ، إن قيمة الفرد بدون مجتمع هي الصفر وصلة الفرد بالمجتمع هي صلة العضو الحي بالجسم الحي^(٣٥) .

لقد صاغ سبنسر نظرية التطور في المجتمع على أساس وبتأثير نظرية التطور عند دارون ، فقال بأن الناس في حالة الطبيعة كانوا يجهلون المشكلة الأخلاقية وكان احدهم لا يحمل عند ولادته أي مبدأ اخلاقي ولا يتمتع بأي شعور بقيم روحية، ولكن التجربة الشخصية قادتته الى محاولات اخلاقية متفرقة ، وانتقلت الاعتبارات الأخلاقية عبر الأجيال بالوراثة، وتكاملت من عصر الى عصر، وساعد ارتقاؤها على اصطفاء النافع منها حتى صارت المبادئ الخلقية الآن فطرية في الفرد بعد ان اكتسبها النوع البشري في تجاربه الغابرة^(٣٦) .

إن التطور في المجتمع وفي الأخلاق هو جزء من نظرة سبنسر التطورية الشاملة للكون من جماد وأحياء ، وقانون التطور العام هو « أن التطور كمال للمادة يكون مقروناً بتلاشي مصحوب بحركة » وفي اثناء ذلك يمر الكائن المتطور (من البساطة الى التركيب ومن اللامتنوع الى المتنوع ومن اللامحدود الى المحدود ومن اللامتناسق الى المتناسق) بينما تخضع « الحركة المذكورة هي ايضاً لتطور مماثل لتطور المادة » ، وعوامل التطور : أولها اثر البيئة على الفرد عن طريق العادات التي تتكون فيها ثم الوراثة التي تستبقي تلك العادات . وفي المرتبة الثانية قانون بقاء الأصلح الذي استمدته من دارون . وهذا التطور الذي يتم بهذين العاملين ليس وليد إرادة تخلقه وتنظم سيره ، بل هو نتيجة طبيعية وحتمية للقوى الميكانيكية التي تسلط العناصر الكونية بعضها على بعض بتفاعل ذاتي . وبقاء كل فرد او نوع يتوقف على شيئين : وجود انانية في الفرد والا لما بقي ، ووجود غيرية يعمل بها من اجل نوعه وإلا لانقرض النوع . وتسود الانانية الأنواع المنحطة والبدائية ، وعمل الفرد من اجل انانيته وغريزته ، وكلما صعدنا في الأنواع الأرقى تظهر ميول الغيرية التي تظهر في الحب الجنسي والوطني وحب الأمومة ، وتبلغ هذه الظاهرة الغيرية أوجها في الأنواع الجماعية حتى تصبح بمعنى المشاركة الوجدانية وحب العدل والتضحية^(٣٧) .

لقد أطلنا الوقوف عند سبنسر لأنه احسن من يمثل التطوريين الذين يفسرون التطور تفسيراً آلياً ، وعموماً فهذه المدرسة تلتقي معنا في القول بوجود تغير وتطور يشمل الكون ، والمادة والعضويات. ايضاً ، ولكن سبنسر لم يستطع ان يفسر لنا لماذا تمر المادة والموجودات

(٣٥) سجویك - مذهب المنفعة العامة - السابق - عند استعراضه لآراء سبنسر .

(٣٦) عادل العوا - كتابه السابق، ص ٢٢٤ .

(٣٧) كريسون - كذلك - ج ٢ . ص ١١١ - ١١٥ . كوله - كتابه السابق - ص ٣١٥ - ٣١٨ .

خلال تكاملها الآخذ بالازدياد بهذه العملية . انه - على عكس المادية الديالكتيكية مثلاً - لا ينسب للمادة اية خصائص يفسر بها التغير والصورورة ، ولذلك فإن مذهبه يبدو عاجزاً تماماً امام نقد المدارس المثالية ، بل إنه نفسه ، تحت واقع عجزه عن الاشارة الى اسباب داخلية في المادة وخصائصها، نجده يقول بتفسير « ما فوقى » للأحداث يقول : « نحن مضطرون الى اعتبار جميع الظواهر كمظهر لقوة معينة تفعل فعلها فينا ، وهذه القوة غير قابلة للفهم (و جبارة) وإن ادراكها هو الادراك الذي يقوم عليه الدين » (٢٨) .

إن تطوريي هذه الفترة (القرن التاسع عشر) ، وكذلك بعض تطوريي القرن العشرين لم يستطيعوا معرفة الأسباب الحقيقية وراء التغير والتطور الذي يشمل الكون والتاريخ ، ولذلك يكتفي بعضهم باللجوء الى قوى عليا مثل سبنسر وبرغون وهيجل ولويد مورغان وساموئيل الكسندر ووايتهيد (٢٩) وبرنار شو ، بينما يذهب آخرون الى تفسيرات آلية ميكانيكية قاصرة . ومهما يكن فقد مهد بعض هؤلاء الطريق لظهور التفسير الديالكتيكي الذي لأول مرة اكتشف خصائص المادة الداخلية مثل الحركة الذاتية للمادة ، ومبدأ بقاء المادة ، وقانون التحولات الكمية - الكيفية ، والتغير ، والتناقض ، كما قدمت هذه المدرسة مساعدات كبيرة مكنت لنظرية التطور في الأحياء أن تقوم على أساس تفسيرات ذاتية للمادة وللأحياء ، مكنت من فهم دارون فهماً أفضل مبعده عن « تطوره » التفسيرات من خارج المادة في الأحياء نفسها (٤٠) .

أما الوضعية المنطقية وسائر فلسفات التحليل المنطقي فهي تستبعد الأخلاق المعيارية من نطاق العلم ، وتقول ان قواعد الأخلاق لا يمكن التثبت منها أي من صحتها بالتجربة ، وأنها لا تشير الى شيء موجود ، إنما هي عبارات لا تحتل صدقاً ولا كذباً ، لأنها مجرد اوامر في صيغ لغوية او تعبيرات عن انفعالات نفسية ، ومن هنا تعذر وصف الأحكام الخلقية بالصدق او الكذب ، فهي كلام فارغ (٤١) . ان موقفها هذا من الأخلاق هو جزء من

(٢٨) كورنفورث ، البراغماتية والفلسفة العلمية . ترجمة ابراهيم كبة . بغداد ١٩٦٠ ، ص ٢٣ - ٢٧ وهو جزء يضم الفصول (١٣ ، ١٨ ، ١٩) من كتاب كورنفورث في الأصل بعنوان (العلم ضد المثالية) . لندن ١٩٥٤ .

وتوجد معالجة جيدة لتفسير التطور على أسس مادية متجاوزة التفسير الميكانيكي « السبنسري » ، او التفسير المثالي المورغاني او الكسندري ، في كتاب « المدخل الى الفلسفة » تأليف جون لويس . ترجمة انور عبد الملك ببيروت . الفصل السادس عشر . وبحثنا « نظرية التطور في اطارها النقدي والتاريخي » مجلة كلية الآداب . جامعة الكويت ، ١٩٧٣ : وكتاب جون لويس الآخر « الانسان والارتقاء » انظر حواشي بحثنا « الآثار الاجتماعية لنظرية التطور » مجلة « الاديب المعاصر » عدد ٢٩ ، ١٩٨٥ ، عنه وعن كتب أخرى مماثلة .

(٢٩) كورنفورث - كتابه السابق - ص ١٦ - ٢٧ .

(٤٠) لبيان كل ذلك من المصادر انظر الفصل الخاص : « بنظرية التطور في اطارها التاريخي والنقدي » مجلة كلية الآداب . جامعة الكويت : الكويت ، ١٩٧٣ .

(٤١) كورنفورث - كتابه السابق - ص ١٩٥ فما بعد ، وريينباخ : نشأة الفلسفة العلمية ترجمة د. فؤاد زكريا . =

موقفها الفلسفي عموماً من فكرة التقدم وإمكان التحقق من وجود العالم، وإمكان المعرفة عموماً « إنها تنكر وجود تطور تقدمي في العالم، أو أي اتجاه أو هدف في المجتمع والتاريخ ، إنها تنكر قدرتنا على معرفة جوهر الأشياء ، وتقتصر كل المعرفة الممكنة على الحقائق الخاصة وعلى العلائق بينها ، كما أنها تنكر وجود عمليات التصير الضرورية والارتباطات اللازمة ، ناظرة للعالم كمجرد مجموعة من الوقائع والأحداث الاقتصادية تكون فيها جميع العلائق خارجية ، وكل شيء فيها يحدث بالصدفة ... »^(٤٢) ومن هنا فهي خطوة للوراء حتى بالنسبة للمثالية القديمة التي هاجمتها الوضعية ، لأن هذه المثالية اعتبرت في وجود عملية تطويرية تقدمية في الكون وفي المجتمع ، وفي الحياة البشرية وفي التاريخ ، عملية مباشرة تتجه نحو هدف معين ، كما اعتبرت أن الفكر الانساني قادر على النفاذ لحقائق الأشياء ومعرفة العالم وقوانينه . لقد هاجمت الوضعية هذه التصورات لا لغرض الاقرار بها وتفسيرها تفسيراً عملياً ، بل لتحرر كلياً من كل نظرة مماثلة للعالم . أن الوضعية تعبر احسن تعبير عن الرأسمالية وتخوفها من التقدم والمستقبل، إنها تعبر عن احتضار المجتمع الرأسمالي. إن الوضعية لا تعارض المفهوم المادي للغرض والمعرفة والضرورة، بأي مفهوم آخر ، بل هي تنكر الهدف والمعرفة والضرورة كل الانكار ، وبهذا، فتحت ستار الهجوم على المثالية القديمة تكافح المادية، تكافح امكانية تبديل العالم الرأسمالي وتطويره لصالح المجموع . أن الوضعية تنشر الظلامية لأنها ترى أن العلم لا يستطيع تقديم اية معرفة بالعالم الموضوعي الحقيقي، إنها تزعم لنفسها استخدام اسلوب البحث الفلسفي بدلاً من التأمل الفلسفي، وتدّعي تقديم اجوبة واضحة لمشاكل محددة عن طريق تحليل اللغة المنطقي إلا أنها في الواقع لم تقدم حتى الآن أية اجابة على اية مشكلة^(٤٣) . إنها تنكر السنن الطبيعية والضرورة والوجود المادي بحجة اختفاء المادة^(٤٤) .

وإذا رجعنا الى موقفهم في ميدان الأخلاق نجد أن هذه الفلسفة البرجوازية ترى إنها عاجزة ليس فقط عن تقديم اية صورة عقلية للعالم، بل وعن تقديم اية مقاييس عقلية للسلوك .

« وقد ارتبط (تحليل اللغة) للوضعيين المنطقيين برأيهم القائل بأن التقديرات الأدبية والأخلاقية من كل الأنواع هي تقديرات لا أساس علمي لها ، ولا يمكن أن تخضع لأي محك للنقد العلمي، وهي بالتالي لا يمكن أن تعتبر أكثر من لغوي عاطفي يعبر عن مجرد

= القاهرة ١٩٦٨ . الفصل السابع عشر ص ٢٤١ فما بعد .

(٤٢) كورنفورث . ص ١٦٧ .

(٤٣) كورنفورث . ص ١٧٠ ، ١٨١ - ١٨٢ .

(٤٤) لينين: المادية والمذهب التجريبي النقدي. ترجمة د. منير مشابك. دار دمشق ١٩٧١. وهذا الكتاب في غالبته رد على هذه المدرسة وعلى اللادريين عموماً . خصوصاً الفصل الاول والثاني والثالث .

عواطف وافضليات الأفراد او الجماعات ، او ربما كانت مجرد (اوامر ونواه) أي ليست تقديرات مسببة ، بل مجرد نصائح يقصد منها التأثير على سلوك الآخرين ، بالطرق التي تحقق رغائب فرد او قلة معينة^(٤٥) .

ويرى كورنفورث ان الوضعيين المنطقيين « بسبب افتقارهم الى اية نظرية علمية عن المجتمع وقوانينه ، وبسبب كونهم يعبرون عن وجهة نظر طبقة يجب أن يشجب كامل اساس وجودها في محكمة العقل ولأنها لم تعد تملك اي تبرير تاريخي ... ، لا يستطيعون ان يروا كيف أن العقل والتجربة يمكن أن تكون لهما اية اهمية في قضايا السلوك - قضية التطبيق ، وقضية الاهداف الجديرة بالكفاح من اجلها ، وفي تحديد ماهية الصفات الأخلاقية للفرد ، الجديرة بالتشجيع والتنمية ... إننا هنا امام فلسفة تنكر صراحة امكانية أي اخلاق انسانية تستند الى العقل او العلم ، وهو الفصل الذي سبق أن تم فعلاً في المجتمع الرأسمالي »^(٤٦) .

اما البراغماتية ، فإنها لا توافق على رأي الوضعيين بأن الأحكام التقديرية هي احكام لا معنى لها ، إنها تنظر الى جميع الافكار كوسائل للعمل، تقاس صحتها بمقدار انتاجها (الثمرات) او النتائج وعودتها (بالارباح) ، وعليه فإنها ترى في (التقييم) وظيفة من وظائف الافكار ، وإن (تقييماها) هي الأخرى تجد تبريرها فقط بمقدار عودتها علينا بالفائدة . إن هذه النظرة ... تنكر إمكانية الأساس الموضوعي والعقلي للسلوك البشري ... إن اعتقاداتنا حسب رأي جيمس لا يمكن أن تبني على المعرفة العلمية بالحقيقة الموضوعية ، بل إن الشيء المهم هو تملك الارادة ، لتأكيد تلك الاعتقادات الأخلاقية التي من شأنها أن تكون (مربحة) فإذا ادت (مهمتها) كانت الاعتقادات (صحيحة) .

ولكن ما هو مريح لفئة من الناس قد لا يكون مربحاً للفئة الأخرى . كذلك اذا حكمنا على قيمة الافكار بمقياس تحولها الى اعمال تعيد ترتيب وانشاء العالم ، نجد أن الناس مختلفي المصالح كالرأسماليين والعمال يجب أن يحكموا على قيمتها غالباً بشكل مختلف، لأن مسألة اعادة انشاء العالم تختلف في الواقع حسب المصالح الطبقية . إن ما تراه البراغماتية هوليس عكس او نسخ الحقيقة الموضوعية في الافكار وليس البحث عن أي معيار موضوعي للحكم على حقيقة الافكار ، بل كل ما تؤكد عليه هو الاطمئنان الى أي شيء يخدم الاغراض العملية ، أي النجاح العملي . إن البراغماتية تعبر عن (مثالية العمل)

(٤٥) كورنفورث - كتابه السابق - ص ١٩٦ . ويشير الى قول كارناب : « ان الحكم التقديري ما هو الا امر مصاغ بصيغة لغوية مغلوطة . انه لا يؤكد اي شيء ولا يمكن التدليل عليه اوضده » .

(٤٦) كورنفورث . ص ١٩٧ - ١٩٨ . ويشير في حاشية (١٨) ص ١٩٨ الى محادثة ناقصة قام بها برتراند رسل لاقامة فلسفة علمية على أساس نفعي .

للامبريالية الاميركية على وجه الخصوص^(٤٧) .

صحيح ان ديوي وغيره ، هاجموا الفكرة المثالية عن « مطلقة » القيم ، وهو امر سنستفيد منه في توضيح أسباب قول المثالية بالأخلاق المطلقة ، وصحيح انها مجدت العمل كمقياس للأفكار، إلا أنها وكما يقول برتراند رسل اقرب الى الاحسان منها الى التفلسف الصحيح . إن المرء لا يستفيد من فكرة ، من اعتقاد ما ، مثل « وجود الله » في ضبط سلوكه ما لم يكن معتقداً بوجوده حقاً . انت لا تقول! لا بد ان اعتقد بالله حتى تكون الفائدة الفلانية ، وحتى اضبط سلوكي ، بل انت تعتقد به ومن ثم يكون لهذا الاعتقاد قدرة توجيهية ضابطة^(٤٨) .

هذه هي وجهات نظر المدرسة الحدسية والتجريبية ، وستسنع للقارئ فرص اخرى للتعرف على رأي « كانت » ونقده ، وكذلك لتقديم تصورنا في الموضوعات المتجادل عليها بين الفريقين ، ولا بد أنه ادرك أننا نذهب مذهباً تطورياً خاصاً لا يمكن أن يعبر عنه سبنسر اوسواه من التطوريين الميكانيكيين .

رابعاً : معنى اجتماعية الأخلاق، دراسة في العوامل والبنى

قد يبدو لأول وهلة إن القول « باجتماعية الأخلاق » شبه بديهية ، ولكن القارئ المطلع يعرف تماماً الصعوبات الحقيقية للوصول الى مفهوم واضح ومحدد عن هذا . إن الاخلاق، وسائر انواع السلوك البشري، وأنواع الوعي والفكر تكون جزءاً هو القسم الثاني مما يسمى « مجتمع » ، انها - اذا امكن الاتفاق على هذا - تسمى « بالبناء الفوقي » ، والمشكلة بعد هذا ، (وهو جوهر الموضوع الذي به تتحد كل ابعاد « اجتماعية الاخلاق ») هي : من اين ينبع هذا الوعي، هذا الفكر، هذا البناء الفوقي كله ؟ .

منذ بدأ الانسان يعي سلوكه وفكره وجدت نظرتان : مثالية ، وواقعية . وسوف نبتدىء بالنظرة المثالية . ينطلق الفهم المثالي « للمجتمع » و « للتاريخ » من مقولة ان أساس الحياة الاجتماعية والقوة الرئيسية للتاريخ هي إما خارجة عن الناس والمجتمع والعالم الطبيعي ، وإما عائدة الى وعي الانسان بالذات . والمثالية تؤكد اولوية الوعي « وتقلب العلاقة الحقيقية بين الواقع الاجتماعي والوعي الاجتماعي بوضعها رأساً على عقب، وتخلق تصوراً معكوساً عن المجتمع وعن جوانبه المتفرقة، وعن الرابطة الداخلية بين الظواهر الاجتماعية وعن السير الواقعي للتاريخ، وعن القوى المحركة للعملية التاريخية وقوانينها »^(٤٩) . ان هذا

(٤٧) كورنفورث - كذلك - ص ١٩٨ فما بعد، وص ١٤٣، ويوضح مطولاً علاقتها بالامبريالية ص ١٢٨ - ١٥٢ .

(٤٨) B. Russel: History of Western Philosophy. London 1961 عند كلامه عن المدرسة البراغماتية .

(٤٩) كيللي ص ٢٥ . وعن معنى « المثالية » وانواعها المختلفة ، الموسوعة الفلسفية ، روزنتال ويودين - السابق - ص

٤١٥ فما بعد .

الفهم المثالي للتأريخ لا يعطينا المقياس الموضوعي للتفريق بين الرئيسي والثانوي، بين الجوهرى والفرعى في الظواهر الاجتماعية والأحداث التاريخية، ويقحم في دراسة التأريخ كلا من الارادية والذاتية. ان القول : « الاراء تقود العالم » هو خير معبر عن حقيقة النظرة المثالية للتأريخ. وقد تبناها معظم مفكري القرنين السابع عشر والثامن عشر بما في ذلك، الماديون الميكانيكيون والمنورون والاشتراكيون الخياليون بعد الثورة الفرنسية، وما زال يأخذ بها مفكرون كثيرون في المدرسة المثالية حتى اليوم^(٥٠) .

وبين عديد العوامل التي ادت الى هذه النظرة يمكن الاشارة الى ما يلي :

١ - من الواضح ان الناس هم الذين يصنعون التأريخ، وان كل تصرفاتهم تمر عبر وعيهم « فمن هذه الحقيقة القائلة بأن كل تصرفات الناس تحدث بمشاركة الوعي، يخلص المثاليون الى الاستنتاج الخاطيء والقائل بأن علينا ان نبحث في وعي الانسان بالذات، في روحه ، عن الدافع الاساسي للأحداث التاريخية ، وبأن كل التبدلات التاريخية مصدرها تلك التبدلات في حقل الايديولوجيا والسياسة ، وبأن الوعي هو صاحب الدور الحاسم في التأريخ »^(٥٠) .

٢ - تضخيم العامل الفردي والجماعي « لمثل » الانسان الفكرية، أي لما يراه نموذجاً ، أي تضخيم دور الأفكار نفسها في مسار التأريخ . ان للأفكار وكل البناء الفوقي اثره في عملية التغير الاجتماعي والتاريخي، ولكن الغلط في جعل هذا التأثير هو الوحيد والفاصل. وسيطلع القارئ بعد قليل على شرح لدور الأفكار الايجابي .

٣ - فصل العمل الذهني عن العمل العضلي، حيث يقوم العمال وبقية الجماهير المستغلة (بالفتح) بالآخر، بينما تحتكر الطبقات المستغلة العمل الذهني. ان الطبقات المستغلة لا تشترك مباشرة في عملية الانتاج المادي وانما تقوم بادارة الانتاج والتبادل وادارة دفة الحكم ووضع سياسة الدولة والقوانين والايديولوجية المسيطرة . ان المثالية

(٥٠) كيللي ص ٢٦ . ويراجع اميل برهيه : تأريخ الفلسفة (القرن ١٨) ترجمة جورج طرابيشي . دار الطليعة . ج ٥ . ١٩٨٢ . الفصول (٢) ، (٦) ، (١٠) ، (١١ - ١٢) :

(٥٠) انظر حول عرض ومناقشة هذه الفكرة عن دور « الآراء » عند هؤلاء : جورج بيلخانوف : تطور النظرة الواحدة الى التأريخ . ترجمة محمد مستجير مصطفى : دار الطليعة . بيروت ١٩٧٥ ؛ الفصول من (١ - ٤) من ص ١٠ - ٩٦ ، وهو احسن ما كتب في نقد هذه النظرة ، وشمل المدارس التي ذكرنا كلها . وكذلك جورج بوليتزر : فلسفة الأنوار . ترجمة جورج طرابيشي . دار الطليعة . بيروت، ١٩٧٤ . ص ١٨ فما بعد ولكن الكتاب كله في الواقع معرض للرد على هذه الفكرة . وانظر : الموسوعة الفلسفية - السابق - مادة ثانية ، ومادية ، وموجز تاريخ الفلسفة . بإشراف : م. يوفتشوك . ترجمة توفيق ابراهيم سلوم . دمشق ١٩٧٦ . ج ١ . ص ٢٩٢ - ٣٣١ في عرضه للمنورين وماديين القرن الثامن عشر بالاضافة الى كتابي انجلز، وبيلخانوف السابقين عن الاشتراكية الخيالية والطوبوية ومفضلاً عن فلاسفة القرن الثامن عشر. ف. فولغين : فلسفة الأنوار . ترجمة هنريت عبودي . دار الطليعة . بيروت ١٩٨١ في معظم فصوله .

تعتبر النشاط البدني والعضلي ثانوياً ، ونشاطها الفكري ونشاط الطبقات المستغلة وممثليها من ايدولوجيين ومشرعي قوانين وساسة وقادة عسكريين وغيرهم كأساس للعملية التاريخية ، فيصبح التاريخ دراسة « للعظماء » وسجلاً للأفكار « المتفوقة » وتبرز علاقات الاستغلال وتصور بأنها ضرورية وخالدة، وينسجم هذا الزعم باستقلال حياة المجتمع الروحية مع مصالح الطبقات المستغلة لأنه يخفي ارتباط ايدولوجيتها بمصالحها الطبقية ، ويساعد على اضافة صفة إنسانية عامة عليها .

٤ - تخلف وقصور قدرة الانسان الانتاجية ، وتخلف الانتاج ووسائله عموماً ، وعجز الانسان وقهره ، أمام القوى الطبيعية والاجتماعية، وعدم قدرته عموماً على تفسير الظواهر الطبيعية الاجتماعية القاهرة، مثل الكوارث والقط، وسيطرة العرف او قوة القواعد السلوكية الخ .. وبذلك يصبح التاريخ ميداناً لقوى غريبة غير مفهومة ويبدو عمل الانسان اتجاهاً ثانوياً أو مجرد « قدر » مفروض .

٥ - دور الأمل والتعويض والتخيل في « تجرع » الواقع المرير، والانفصال عنه ، او الهروب عنه باللجوء الى الخيال والاعتقادات الماورائية^(٥١) . وقد ساعد على هذا انفصال التصورات عن الواقع الذي هي انعكاس له بواسطة اللغة والتعميم . ثم اعتبار هذه التعميمات هي الوجود الحقيقي، ويمكن للقارئ ان يتفهم هذا بشكل افضل عند مراجعة ما قلناه عن اسباب القول بالطلق في الاخلاق فيما سيلي من هذا الكتاب، وكذلك بمراجعة ما ذكرناه عن دور العمل واللغة خارج هذا الكتاب^(٥٢) .

إن هذا الفهم المثالي للتاريخ خدم وما زال يخدم كأساس « للقدرية » ، إن كل شيء مرتب سلفاً وعلى الانسان أن يذعن إذعائاً أعمى لمصيره ووضعه الكائن . وبما أن أساس الحياة الاجتماعية عند المثالية هو الافكار والوعي، فإن كل التغيرات الاجتماعية يمكن ان تحدث عن طريق تغيير وعي الناس، ومفاهيمهم وقواعدهم الأخلاقية .. الخ وليس عن طريق تغيير اسس المجتمع المادية - الانتاجية^(٥٣) .

لقد ظهرت هذه النظرة المثالية بصور مختلفة ، فحتى انتهاء سيطرة المرحلة الاقطاعية ظهرت في عقائد وايدولوجيات تبرر الاوضاع الطبقية والاقطاعية والعبودية ،

(٥١) حول النقطة الرابعة والخامسة انظر : ديوي : كتابه السابق ص ٥٦ - ٧٨ ، واماكن اخرى . وقد فصلنا رأيه في كتابنا « من الميثولوجيا الى الفلسفة » الفصل الثالث . وبوليتزر . ج ١ . ص ٣٠٤ فما بعد .

(٥٢) وكذلك اسباب ظهور المثالية « في كتابنا » من الميثولوجيا الى الفلسفة » . الفصل الثالث .

(٥٣) كيللي ص ٢٧ - ٢٨ . ونجد مثل هذا النقد في الكتب المذكورة في حاشية (١٥٠) اعلاه . ونقترح الكتاب التالي لهذه المعلومة ، وكمصدر عن عديد الاسماء والفلاسفة والتيارات التي سترد في هذا الكتاب : أندريه كريستون : تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ترجمة نهاد رضا . بيروت ١٩٨٢ . خصوصاً القسم الثاني، بفصوله الأربعة ص ١٣٧ - ٢٧٦ .

باسنادها الى « مشيئة عليا » وقوى « خارجية على الانسان » ، وبتأكيد أن هذه الأوضاع امور « مقدرة » و« خالدة » وادعاء ان الطبيعة والعقل البشري لا يتغيران ، وأن كل تغير في المجتمع هو كفر وخروج على مشيئة الله . وقد قامت ثورات بين اوساط العبيد والفلاحين مثل انتفاضة توماس ميونتسر في المانيا، ضد هذا التصور، كما وجد مفكرون لم يقبلوا بهذا مثل ديموقريطس وابيقور وكولرييتسوس فقد اكدوا على دور الناس وحاجاتهم في مسار التاريخ، لقد اكد ديموقريطس أن الانسان هو نفسه الذي اوجد واخترع واكتشف الحرف والفنون بدافع الحاجة، وإن كان هؤلاء لم يستطيعوا تعدي حدود زمنهم في قبول العبودية مثلاً، الا أنهم بلا شك قدّموا نظرة تقدمية قياساً على عصرهم ، وقياساً على الأفكار السائدة في زمانهم وبعدهم، مثل افكار هيرودوت والفيثاغورية وارسطو^(٥٤) .

ومع ظهور دور البرجوازية، وانتهاء المرحلة الاقطاعية لاسباب لا مجال لذكرها هنا^(٥٥) ، ظهرت محاولات ضد التصورات الاقطاعية وسندها الايديولوجي - الكنيسة - وتقوم هذه المحاولات على دراسة الظواهر الاجتماعية دراسة علمية نظرية ، يتضح ذلك في حركة التنوير والماديين الفرنسيين وفلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا على الخصوص. لقد قام بعض هؤلاء بمحاربة « الحق الالهي » باسم « الحق الطبيعي » ومحاربة « الديانة الطبيعية » باسم « العقل » . لقد طالب هؤلاء بتغيير الاقطاع ، بنظام اجتماعي ينسجم مع العقل، وفي الواقع لم تكن مملكة العقل هذه الا مثالية المجتمع البورجوازي الناشئ . كما أنهم لم يتمكنوا من الوصول « الى مستوى الفهم المادي للتاريخ ، بل كانوا لدى تفسيره يرجعون الى تطور آراء الناس ووعيهم ، إن البناء الاجتماعي العادل يرتبط في رأيهم بانتشار المعرفة والتنوير... وهم اذ لم يفهموا التاريخ كعملية مقبولة كانوا يعتبرون ان القرون الوسطى جاءت نتيجة للجهل^(٥٦) والضياع » . إنهم لا يتساءلون عن اصل الأفكار، بل يعتبرونها معطى اولياً يتولد منه واقع المجتمعات المادي .

على أن بعض فلاسفة واجتماعيي هذه الفترة قدموا لبنات ساعدت فيما بعد على تصور افضل، من وجهة النظر التاريخية الواقعية . إن فلاسفة القرن الثامن عشر الماديين ولاسيما هلفيتيوس أدركوا أن افكار الانسان هي ثمرة تربيته . كما أنهم الحوا على القول

(٥٤) كيللي ص ٣٩ . بوليتزر ج ١ ص ٣٢٩ ، ج . بيوري : حرية الفكر ترجمة محمد عبد العزيز اسحاق ومقدمة احمد امين ، القاهرة . الفصل الثاني . المطبعة الاجتماعية (بلا تاريخ) . ص ١٥ فما بعد وحول مفصل آراء من ذكرنا من فلاسفة ومدارس يونانية . انظر : فريمان وبرنيت تحت اسماء كل فيلسوف قبل سقراط . . Burnet J. Early Greek Philosophy. London, 1963

Also: His: Greek Philosophy: Thales to Plato. London 1964; also k. Freeman: Companion to The pre-Socratic Philosophers, 2nd Ed. Oxford 1966.

(٥٥) وقد اوضحناها في مكان آخر لاحق .

(٥٦) بوليتزر ج ١ ص ٢٢٠ ، وكيللي ص ٢٠ . والمصادر السابقة في حاشية (١٥٠) .

حول تعدد النظريات الفكرية في المجتمعات^(٥٧) عبر الزمان والمكان . إنهم إذ انطلقوا من الموضوعية المادية القائلة بأن الأفكار لا تخلق مع الانسان، جاؤوا بمبدأ خصب فحواه ان الانسان وآراءه ومطامحه ورغباته إنما هو نتاج للوسط الاجتماعي . لكنهم ، فعلا، عندما حاولوا الآجابة عن السؤال القائل : فبماذا اذن يتحدد الوسط الاجتماعي ، وجدوا انفسهم مع المثالية جنبا الى جنب اذ هم يؤكدون بأن الآراء هي التي تحدد الوسط ...)^(٥٨) .

كما كان للاقتصاد السياسي البورجوازي أهمية كبرى من اجل خلق المادية التاريخية بأبعادها الاقتصادية والاجتماعية ، رغم انهم ظلوا مثاليين وميتافيزيقيين في فهم التاريخ . ولقد ادرك المؤرخون الفرنسيون - تيري وغيزو ومينييه - أن في المجتمع طبقات ذات مصالح مختلفة ، وكانوا يحاولون فهم تاريخ الثورات البورجوازية كتعبير للصراع بين البورجوازية والنبلاء الاقطاعيين ، إلا أن افكارهم ظلت محدودة ولم يتمكنوا من كشف الدوافع الواقعية للانقسام الطبقي، بل كانوا يفسرونه كنتيجة للغلبة^(٥٩) . كذلك قدم بعض الدور الاشتراكيون الطوباويون في بداية القرن التاسع عشر، فقد اشاروا الى دور الانتاج في حياة المجتمع وانتقدوا الرأسمالية وكتب سان سيمون ان الانتاج هو الهدف الوحيد لكل بناء اجتماعي، وكان يعتبر أن التنظيم السياسي للمجتمع يرتبط بمتطلبات الانتاج وبالعلاقات الملكية، لكنه يجعل التطور الصناعي مرتبطاً بتطور العلم والمعارف أي أنه كان يعتبر التطور الفكري للإنسان أساساً للتقدم الإقتصادي، وهو اذ يبين ارتباط السياسة بالاقتصاد كان ينفي على هذا الأساس، الدور الفعال للأحداث السياسية في التحولات الاقتصادية للمجتمع^(٦٠) . ونجد بعض هذه العيوب في فلسفة هيجل، لقد اعتبر هيجل ان الناس يصنعون التاريخ وفق قوانين حتمية مقبولة ، لكنه ادخل المثالية في اعتباره العصور التاريخية المتتابة تطوراً وتحققاً « للمطلق » ، وان هذه القوانين الحتمية ليست قوانين موضوعية للتاريخ وللمجتمع البشري وانما هي وافدة اليه من الخارج، من الفكرة المطلقة، ومع ذلك كان لنظريته الديالكتيكية ولبعض تفسيراته اثرها التقدمي في من جاء بعده خصوصاً ماركس والماركسيين ، وقد استغلت آراؤه في ظهور فكرة « السوبرمان » المعصوم وفي تمجيد ديكتاتورية الفرد^(٦١) .

(٥٧) بوليتزر ج ١ . ص ٣٣٠ ، وحول أهمية التربية عند هلفيتوس والماديين الآخرين في القرن الثامن عشر . بيلخانوف - الاشتراكية الخيالية - ص ٧٢ فما بعد؛ وموجز الفلسفة - السابق - نفس الموضوع اعلاه . وفولغين - السابق - الفصل الثالث . ص ٩٢ - ١٦٢ .

(٥٨) كيللي ص ٣١ . وقد عرض بيلخانوف وجهة النظر للماديين في القرن ١٨ أو الخياليين مع التقويم في كتابه - تطور النظرة الواحدة - السابق . الفصول من (١ - ٣) . وكذلك موجز تاريخ الفلسفة - السابق - ص ٣١٣ - ٣٣٢ . والكتب المذكورة في ح (٥٠) بالاضافة الى : كارل ماركس : العائلة المقدسة . ترجمة حنا عبود داردمشق . (بلا تاريخ) . ص ١٦١ فما بعد .

(٥٩) كيللي ص ٢٢ - ٢٣ ، بوليتزر ج ١ . ص ٣٣١ فما بعد .

ونجد عند دوركهائم وبرودون مثالية، قريبة مما عند هيجل، لقد هاجم الأول الميتافيزيقا وحاول دراسة الوقائع الاجتماعية كالمؤسسات والقانون والعادات دراسة موضوعية، وكان هذا شأن الاجتماعيين في زمنه ، ولكنهم لم يصلوا الى ما يريدون ، إنهم يفسرون التغيرات المادية بواسطة نمو « الوعي الجماعي » الذي يظل سراً غامضاً في ذاته ، (فيبدو تأريخ المجتمعات عندئذ كتحقيق مستمر للمطامح الأخلاقية التي تكمن في الوعي الانساني منذ العصور الأولى . فلماذا يتطور « الوعي الاجتماعي » باتجاه معين ولا يتخذ اتجاهاً آخر؟ لا احد يعرف ذلك لأن علماء الاجتماع يجهلون (او يتجاهلون) الانتاج ونضال الطبقات ، وهما من عوامل التأريخ ، بل يفضلون العوم على السطح . فإذا وجد الضمان الجماعي فما ذلك إلا لأن « الأفكار تطورت » لأن كل شيء يرجع كما ترى فلسفة ليون برنشفيك الى « تقدم الوعي »^(٦٠) وهذا ما يراه برودون الذي يرى « ان تأريخ المجتمعات هو تجسيد مستمر لفكرة العدالة » الكامنة « في » الوعي « منذ بداية الانسانية . ولهذا كانت علاقات الانتاج تحقيقاً « للمقولات الاقتصادية » التي ترقد في « عقل الانسانية » . وهذا الوعي غير المحدث - او « العبقريّة الاجتماعية » كما يقول برودون - مائل في التأريخ بأكمله . فهو يفسر كل شيء ولا شيء يفسره ... (إن) كل شيء موجود في المدنية وفي الكون يفعل منذ القدم... ولا شيء جديد تحت الشمس . وهكذا يزول التأريخ بجرة قلم »^(٦١) .

وقد انتقد ماركس برودون في كتابه « بؤس الفلسفة » ، مبيناً ان الناس وظروفهم الإقتصادية والاجتماعية هم الذين يصنعون التأريخ والمبادئ ، لا ان المبادئ أو الأفكار هي التي تصنع الناس والتأريخ . ولو فرضنا الأخير اعني المبادئ كصانع للتأريخ ، فلماذا ظهر مبدأ في هذا القرن او ذاك بدلاً من ظهوره في وقت آخر؟ وهنا لا بد من بحث حالة الناس في وقت ظهور المبدأ ، وحاجاتهم وقواهم الانتاجية وطريقتهم في الانتاج الخ . وعلاقاتهم الاجتماعية ، لكي نجيب عن سؤالنا هذا^(٦٢) .

= مدخل الى الفلسفة السابق - ص ١٨٦ - ٢٢٨ وكذلك : جان هيبوليت : دراسات في ماركس وهيجل ، ترجمة جورج صدقني . دمشق . ١٩٧١ ، الجزء الثاني . ص ٤٣ - ١١٢ .
(١٥٩) بيلخانوف - النظرة الواحدة - السابق - الفصل الثاني - ص ١٩ - ٣١ .
(٥٩ ب) بالاضافة الى بيلخانوف - كتاباه السابقان - وانجلز - الطوبوية - انظر كذلك عن الاشتراكية الخيالية : د . جلال يحيى : الاشتراكية والفكر الاشتراكي . القاهرة ، ١٩٦٥ . ص ٨٠ - ١٥٠ ، وكذلك : هاري وليدلر . الحركات الاشتراكية . عدة اجزاء ، (ج ١) ترجمة محمد ماهر نور . القاهرة (بلا تاريخ) . الفصول من الثامن الى الفصل الثاني عشر .

(٦٠) بوليتزر ج ١ . ص ٣٣٢ - ٣٣٣ . وموجز تأريخ الفلسفة - السابق - ج ٣ . دمشق ١٩٧٧ ، ص ٢٤ فما بعد ؛

(٦١) بوليتزر ج ١ . ص ٣٣٢ - ٣٣٣ . ص ١٩٢ فما بعد .

(٦٢) كارل ماركس . بؤس الفلسفة ص ٩٢ من الطبعة الأوروبية ، وص ١٠٩ فما بعد الملاحظة الخامسة . من =

وقد ساهم الماديون الروس والديمقراطيون الثوريون مثل تشيرنيسفسكي ودوبرولوبوف في التمهيد للمادية التاريخية ، أعني في تأسيس النظرة العلمية الى المجتمع والتأريخ . فقد اكد بيلنسكي ان المتطلبات المادية هي أساس النشاط الاخلاقي ، ولو ان الانسان لم يشعر بالحاجة الى المأكل والملبس والسكن ووسائل الحياة لما خرج عن طور الحيواني ابدأ . ونبه تشيرنيسفسكي الى ان احدى مثالب علم الاجتماع السائد آنذاك هي انه يتعامى عن رؤية « الظروف المادية للواقع » . لقد تجاوز هؤلاء في نظرتهم الى المجتمع المستوى الذي بلغه علم الاجتماع البورجوازي ، إلا ان ضيق الظروف التاريخية لروسيا واسط القرن التاسع عشر لم يمكنهم من تجاوز الفهم المثالي للتأريخ عموماً^(٦٣) .

هذه هي وجهة النظر المثالية عن المجتمع ، والتبدلات التاريخية . وفي مقابل ذلك ترى المادية العلمية ، ان العوامل المادية هي العامل الأساس في ظهور الافكار وفي التبدلات التاريخية ، وفي اعطاء الاخلاق والنظم الخ .. حدودها الرئيسية . والإنسان هنا محدد بظروفه ، ووعيه انعكاس لها ، ولكن وعيه يكون هو الآخر مؤثراً في مسار العملية الاجتماعية ايضاً . وفي ما يلي توضيح لهذا كله لأنه اساسي في تفسيرنا لتطورية الأخلاق ، وعلى أي أساس يقوم هذا التطور ، ولماذا تتخذ البنى الفوقية بما فيها الأخلاق هذه الأبعاد او تلك ، ولماذا يكون المفهوم الخلقي للعدل او المساواة بهذه الحدود الضيقة او الواسعة او يكون بغيرهما عبر العصور . اننا نريد ان نؤكد هنا على العوامل الحقيقية لظهور الوعي ودرجته ثم بيان الى أي حد يمكن أن يساعد هذا التفسير الاقتصادي - الاجتماعي في تفسير المظاهر الأولى للأخلاق عند البدائيين وفي المراحل الأولى من تاريخ البشرية ، عندما كانت تسيطر الأساطير والخرافات على الانسان .

لقد ادخلت المادية العلمية مفاهيم جديدة الى فلسفة التأريخ والى العلم الاجتماعي مثل فكرة البناء التحتي والفوقي ، دور الانتاج ، الحتمية والحرية ، التشكيكة الاجتماعية ، وغيرها . وسوف لن اتقدم بشرح مبوب لهذه ، بل إن القارئ سيلمس من خلال مجموع ما سأقدمه الآن معنى هذه الأشياء ، وبالتالي المعنى الذي نراه « لاجتماعية الأخلاق » .

يدخل الناس خلال الانتاج الاجتماعي لوجودهم في علاقات معينة ضرورية مستقلة عن ارادتهم ، وهي علاقات انتاجية تمثل درجة معينة من نمو قوتهم المادية ، مثال ذلك ان العلاقات الرأسمالية لم يخرتها الناس بأنفسهم ، لأن نمو قوى الانتاج وسط المجتمع

= الطبعة العربية . ترجمة اندريه يازجي . دمشق ١٩٥٨ . والعائلة المقدسة - السابق ، ص ٢٣ - ٦٥ . وجلال عشري - السابق - الفصل العاشر كله : والحركات الاشتراكية - السابق - ص (١٠٠) فما بعد .
(٦٣) كيلي . ص ٣٣ - ٣٤ ، وعلى القارئ ان يراجع : بيلخانوف - المفهوم المادي للتأريخ . ترجمة عامر عبدالله دار بغداد ، ١٩٥٩ . حيث يذكر بعض الممثلين للماديين والاقتصاديين الفرنسيين وسواهم . وكتابه كله رد على لابرولا وآخرين ممن لم يتخلصوا من النظرة المثالية .

الاقطاعي يؤدي بالضرورة الى تكوين علاقات رأسمالية للانتاج دون غيرها ، وهكذا يجبر كل جيل جديد على الخضوع لظروف موضوعية . إنه قدر محتوم بهذا المعنى ، ومع ذلك فيمكن من خلال الدراسة العلمية للعلاقات الموضوعية للانتاج التنبؤ بتطورها والإسراع بها .

ان «الذهن» او «العقل» البشري ليس مستقلاً عن الظروف الموضوعية التي تفرض نفسها عليه ودون أن يدري منها شيئاً . ليست ارادة الناس هي التي تحدد بصورة اعتباطية العلاقات الاجتماعية، بل إن وعي الناس يحدده واقع المجتمع المادي الذي هم اعضاء فيه ، وهذا المجتمع ليس نتيجة لا شيء ، إنه مجموعة العلاقات التي تكونت لتؤمن للناس نضالاً ينتصر على الطبيعة، وهي علاقات يحددها بالضرورة مستوى قوى الانتاج التي يملكها الناس. وافكار الناس الاجتماعية هي انعكاس لهذا المجموع المعقد. واذا كان للناس افكار ورغبات مختلفة في عصور مختلفة فذلك لأنهم يناضلون ضد الطبيعة بصورة مختلفة من اجل معيشتهم ، ولهذا ارتدت علاقاتهم الاقتصادية طابعاً مختلفاً ، كما يتضح من صور المجتمع والعلاقات في المجتمع البدائي المشاعي ثم العبودي وهكذا كما سيتبين للقارئ فيما بعد .

إن حياة المجتمع المادية هي واقع موضوعي مستقل في وجوده عن ارادة الانسان ، بينما حياة المجتمع الفوقية او الفكرية هي انعكاس لهذا الواقع الموضوعي (٦٤) .

وبينما يقول علماء الاجتماع البورجوازيون بعدم وجود قوانين في التأريخ وأن معرفة الحياة الاجتماعية تنتهي الى مجرد وصف للأحداث التاريخية ومناقشتها على ضوء هذا المثل الأعلى او ذاك ، وبينما ينكر هؤلاء القوانين الموضوعية لتطور المجتمع ، تؤكد نظرتنا على وجود هذه القوانين خلف كل ما هو « فردي » و« مرحلي » . ثمة ما هو عام ومتكرر خلف أية حادثة فردية، فالثورة الفرنسية ما هي إلا إحدى ثورات عصر الانتقال من الاقطاعية الى الرأسمالية وتجمعها سمات عامة مع هذه الثورات . ولذلك تذهب المادية التاريخية الى مفهوم « التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية » لفهم واستخراج هذه السمات العامة والقوانين العامة ايضاً . وذلك بتقسيم مسيرة البشرية الى مراحل كبرى تمثل درجات معينة من تطور المجتمع ، وبذلك يمكن دراسة التأريخ على أساس ثابت وطيد أي من فهم أي حدث تأريخي على ضوء ظروف هذا المجتمع او ذاك . إن الأحداث المتشابهة والتي تحدث في ظروف مختلفة تؤدي الى نتائج مختلفة، فحرمان الفلاحين من ملكية الأرض في ظروف روما القديمة، وحرمانهم من ملكيتها في فترة بداية التراكم الرأسمالي، أدى الى ظهور البروليتاريا أي جماهير الناس المحرومة من وسائل الانتاج، غير أن البروليتاريا في الحالة الأولى تمثل

(٦٤) كيلي ص ٣٣٥ - ٣٥٠ .

سواداً عاطلاً يعيش عالة على المجتمع ، بينما البروليتاريا الصناعية تؤلف طبقة عاملة لحساب الطبقة الرأسمالية المسيطرة^(٦٥). وعند حساب العوامل المؤثرة في المجتمع من عامل اقتصادي وفكري وجغرافي الخ ، ينبغي طرح النظرة الانتقائية المنتشرة في علم الاجتماع البورجوازي، اعني اعتبار العملية التاريخية كنتيجة لهذا العامل أو ذاك فقط، او على الضد من ذلك اعتبار جميع العوامل متساوية الأهمية . ان المادية التاريخية لا تنفي وجود تأثير متبادل بين جميع الظواهر الاجتماعية ، ولكنها لا تعتبر المجتمع تراكماً فوضوياً لظواهر اجتماعية مختلفة ، بل هو واحد مترابط عضوياً. انها تدرس المجتمع في كل فترة من فترات تطوره كجهاز اجتماعي واحد تتربط مظاهره وتتبادل التأثير ويبرز من بين كل ظواهره أسلوب انتاج الخيرات المادية كأساس للتأثير المتبادل بين كل الظواهر الاجتماعية، وكأساس مادي للتشكيلة الاقتصادية الاجتماعية^(٦٦). وسيطلع القارئ على أهم التشكيلات الاجتماعية الطبقية واللاطبقة عند كلامنا عن المراحل الخمس وأخلاقياتها، اعني المشاعية والعبودية والاقطاع والرأسمالية ثم الاشتراكية^(٦٧) . وسوف يرى القارئ ان بناء كل تشكيلة اقتصادية يتحدد بأسلوب الانتاج الخاص بها وبأسلوبها الخاص في تجديد الحياة المباشرة . فأيا كان بناء المجتمع وعلى اية درجة من التطور كان فإن الشرط الأول لبقائه انما هو تبادل الشئيات مع الطبيعة وسد الحاجات المادية من مأكلاً وملبس ومسكن .. الخ ، بيد أن الإنسان لا يجد كل هذا ميسوراً في الطبيعة ولذلك يضطر الى انتاجه، ولذلك فإن « الانتاج هو ، دائماً وفي كل الظروف أساس وجود الناس والضرورة الطبيعية الخالدة »^(٦٨) ، إلا أن أهمية الانتاج في حياة المجتمع لا تنحصر في تأمين وسائل المعيشة للناس، بل إن الناس ان يقومون بانتاج الخيرات المادية فانهم بذلك ينتجون كل قطاع حياتهم ويجددونه ، أي إن الانسان ذاته يتكون ككائن اجتماعي في الانتاج ومن خلاله^(٦٩) . لقد خلق العمل الانساني الانسان^(٧٠) . وإن أسلوب الانتاج هو شكل يعين نشاط الافراد المعيشي ونمط حياتهم المعين ، فإذا اردنا ان نعرف من هم الناس كان حسبنا ان نعرف كيف ينتجون وكيف يجددون حياتهم وبمساعدة أي أسلوب في الانتاج . إن كون الانسان منتجاً لحاجاته هو الذي يغير علاقته بالطبيعة ويميزه على سائر الكائنات الحية . فالطبيعة شرط

(٦٥) كيللي ص ٤٥ - ٤٦ . ويمكن ان نجد ملخصاً جيداً لهذه الظروف وما سبق في : انجلز - الطوبوية - السابق .

ص ٦٥ فما بعد .

(٦٦) كيللي ص ٤٦ ، وبوليتزر ج ١ ، ص ٣٦٠ ، وبيلخانوف ص ٣٤ فما بعد، حيث يشرح نظرية العوامل ومقابلها .

(٦٧) انظر : القسم الخامس من كتابنا هذا .

(٦٨) كيللي. ص ٤٨ .

(٦٩) كيللي . ص ٤٨ .

(٧٠) انظر تفصيل ذلك في موضوع « دور العمل في نظرية المعرفة » في كتابنا - من الميثولوجيا الى الفلسفة - ثلاث طبعات،

ط ١ ، الكويت ١٩٧٣ ، الفصل الثاني كله .

ضروري لتغير وتطور العضويات « عن طريق تبادل الشئيات وملاءمة ظروف الوسط الخارجي » . ان تغير شروط المعيشة يحدد تطور العالم الحيواني والنباتي . فالجهاز العضوي والوسط لا ينفصلان ، ويعيش الأول بتأثيره المتبادل مع الثاني كما انه يتغير بفعل تأثيره المحدد . ويتجلى تطور الطبيعة العضوية في ظهور اشكال بيولوجية جديدة تتكيف مع ظروف الوسط^(٧١) المتبدلة . أما تطور المجتمع الإنساني فهو ذو طابع آخر . فالانسان باعتماده على الانتاج يستقل عن تأثير القوانين البيولوجية الموجهة وينفصل عن العالم الحيواني ، وهو لا يتكيف بصورة سلبية مع الشروط الطبيعية المحيطة ، بل يؤثر بها تأثيراً ايجابياً ويكيفها حسب مقتضياته . ففي عملية الانتاج يخلق الانسان الشروط الاجتماعية الضرورية لمعيشته - الوسط الاصطناعي « الطبيعة الثانية » ولذا ، فليس التبدل في شكل الانسان البيولوجي هو أساس تطوره ، وانما تغير طبيعته الاجتماعية التي يحددها اسلوب انتاج معيشتة^(٧٢) .

إن اسلوب الانتاج ، او الواقع الاجتماعي يحدد الوعي الاجتماعي ، أي إن العلاقات المادية القائمة بين الناس والطبيعة وبين الناس انفسهم ، تلك العلاقات التي تتكون من عملية الانتاج واعادة انتاج حياتهم المباشرة ، تشرط عمليات الحياة الروحية والسياسية والاجتماعية في هذا الشكل الاقتصادي او ذاك . ان الواقع الاجتماعي يتوازى مع الوعي الاجتماعي^(٧٣) . إن لكل جانب من جوانب اسلوب الانتاج - قوى الانتاج وعلاقات الانتاج - دوراً مختلفاً في تحديد الأفكار والعلاقات الخاصة لكل مجتمع على حدة . ان الأساس المباشر للأفكار الاجتماعية ليس اسلوب الانتاج ككل ، وانما جانب منه فقط وهو علاقات الانتاج ، وهو ما يطلق عليه البنين التحتي ، والوعي الاجتماعي متنوع في كل مرحلة ، وقد وضع مفهوم البنين الفوقي لإبراز الأفكار التي تعكس الواقع من ناحية العلاقات الاقتصادية والأفكار الخاصة بهذا المجتمع او ذاك . والبناء التحتي والفوقي مرتبط بمفهوم التشكيلة الاجتماعية . إن القاعدة تحدد الصفة النوعية لكل تشكيلة اقتصادية اجتماعية ، وبهذا فهي تفصل التشكيلة الطبقيّة ، او المشاعية عن العبودية ، اما البنين الفوقي فهو يحدد خصائص الحياة الروحية والاجتماعية لكل تشكيلة اجتماعية^(٧٤) .

ويشتمل البنين الفوقي على الأيديولوجيا التي تخدم في تثبيت او هدم العلاقات الاقتصادية القائمة وفي حل القضايا الاجتماعية المماثلة ، وتظهر الأيديولوجيا منذ ظهور

(٧١) انظر : بحثنا « نظرية التطور ... » المشار اليه سابقاً .

(٧٢) كيللي ، ص ٤٩ ، وص ٦٤ فما بعد .

(٧٣) كيللي ص ٦٣ فما بعد حول ظهور الوعي واقسامه الخ .

(٧٤) كيللي ص ٧٤ - ٧٥ .

المجتمع الطبقي مشتملة على النظرات السياسية والحقوقية والدينية والفلسفية والأخلاقية والجمالية . وفي كل تشكيلة اجتماعية طبيعية تتكون ايدولوجيا للطبقة المسيطرة، وتملك الطبقة المسيطرة وسائل انتاج ونشر هذه الأيديولوجيا ، كالمطابع والمدارس ووسائل الدعاية .. الخ .

كذلك يشتمل البنيان الفوقي على المشاعر والميول السيكلوجية الاجتماعية. إن كلا من هذه وتلك انعكاس للعلاقات الاقتصادية القائمة . (ان العلاقات الايديولوجية تظهر في كل تشكيلة لأنها ضرورية من اجل تثبيت وتدعيم القاعدة الاقتصادية . ومع انقسام المجتمع الى طبقات صارت العلاقات السياسية والحقوقية والأخلاقية اشكالاً للعلاقات الايديولوجية) (٧٥) .

واذا كانت العلاقات الأيديولوجية تحدد بالعلاقات الاقتصادية ، فإنها تتمثل في مؤسسات ومنظمات شتى وذلك في المجتمع الطبقي، الحكومة والمؤسسات القانونية والأحزاب السياسية والاتحادات المهنية والدينية والثقافية والعلمية الخ . إن العلاقات الاقتصادية لكل مجتمع تظهر بشكل مصالح، ولذلك فخلال النضال الطبقي يتكون الوعي الجماعي عند المستغلين (بالفتح) ، وتبرز ضرورة اقامة مؤسسات ومنظمات تحافظ وتعبّر عن المصالح الأساسية للطبقة المسيطرة . وفي الوقت نفسه فإن انعكاس القاعدة في البناء الفوقي في تشكيلة طبقية ليس واحداً ، فعلى الطرف النقيض للبنيان الفوقي تنشأ افكار ومؤسسات تعكس القاعدة من وجهة نظر الطبقات المستغلة. ويسعى البنيان الفوقي المسيطر لسحقها او حصرها . ان درجة نضوج تلك العناصر يحددها عمق الهوية بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج . وإن كل تشكيلة تتطور ولهذا فهي تحوي على بقايا الماضي وبذور المستقبل في الاقتصاد وفي البنيان الفوقي أيضاً (٧٦) . وهنا يبرز دور ما يسمى بتخلف الوعي. تخلف الوعي عن الواقع المادي المتغير. ويتمثل ذلك في ان الناس غالباً ما يحاولون البحث عن الحلول للتغيرات والمشاكل الجديدة بين الافكار القديمة التي ولدت في ظروف اجتماعية - مادية قديمة . ويتصل بهذا أيضاً التأكيد على ان المادية التاريخية ان تؤكد على أن البناء الفوقي مظهر للتحتي، فإنها لا تهمل دور الأفكار في عرقلة او تسريع التبدلات الاجتماعية. ومن هنا تأكيدها على التوعية والتثقيف السياسي والاجتماعي. ان الوعي الاجتماعي - الأفكار مثلاً والأخلاق الخ - هو انعكاس ولكنه انعكاس فعال. واذا كنا نعلم

(٧٥) كيللي ص ٨٢ .

(٧٦) كيللي ص ٨٦. ولا بد من الاشارة الى انه بجانب الايديولوجيا والمؤسسات توجد في بناء التشكيلة الاجتماعية - الاقتصادية ظواهر اجتماعية لها ميزة عامة هي انها لا ترتبط بالقاعدة ولا بالبنيان الفوقي لتشكيلة معينة، وهي العلوم الطبيعية والدقيقة والعلوم الاجتماعية الى حد ما والمنظمات الاجتماعية العلمية والرياضية واللغة. ص ٨٧ لكيللي . وانظر : ستالين : في اللغة . دار ابن سينا ببيروت بلا تاريخ ص ٧ فما بعد .

أن الواقع حركة ، وان كل مظهر من مظاهر الواقع حركة ، فإن الأفكار والنظريات والايديولوجيات الخ .. وان كانت لاحقة على الوجود المادي فهي مظاهر من الواقع بأكمله ، فلماذا لا نعترف لها بالصفة الأساسية لكل ما هو كائن ؟ أعني النشاط والحركة والتأثير، إن حياة المجتمع الروحية او الفكرية تؤثر بدورها في حياة المجتمعات المادية. الوضع الاقتصادي هو الأساس ولكن النظريات السياسية والتشريعية والفلسفية والدينية تؤثر في مجرى التغير التاريخي وتحدد صورته (٧٧) .

والخلاصة من كل ما سبق هو ان معالجتنا للأخلاق وتطورها، ولتأريخ الفكر يصبح بلا معنى ولا خطة اذا لم يكن على أساس معالجة تأريخية ، مستعرضة للتشكيلات الاقتصادية الاجتماعية الكبرى . كما أن ما سبق يبين « أن المبادئ الخلقية والحقوق الدستورية والتشريعات القانونية ليست « معايير » عقلانية او خالدة تسبق - على نحو منطقي - المجتمع وتحدد طبيعته من أعلى ... إن المبادئ والقوانين والحقوق تنتج عن طرق الحياة ووسائل المعيشة والنشاطات الاجتماعية ، وليس العكس، أي إن الحقوق تمت الى وظيفة او اتجاه خاص، الى نشاط او طبقة ، وكما ان التوزيع الاجتماعي او طبيعة الوظائف والطبقات والاتجاهات تتغير فإن المبادئ الخلقية « المتقبلة » والحقوق الدستورية والأنظمة القانونية تتغير » (٧٨) .

إن الأمر لا يحتاج الى حدس عميق « لاستيعاب أن افكار الانسان وارهه وتصوراته ، بكلمة ، وعي الانسان ، إنما يتغير مع كل تغير في ظروف وجوده المادي، وفي علاقاته الاجتماعية وفي حياته الاجتماعية ، على أي شيء آخر يبرهن تأريخ الأفكار سوى ان الانتاج الخلقى إنما يغير طبيعته بالنسبة للتغير الذي يطرأ على الانتاج المادي؟ الأفكار السائدة لكل عصر كانت دائماً الأفكار الخاصة بالطبقة الحاكمة في هذا العصر. وعندما يتحدث الناس عن الأفكار التي تحدث الثورة للمجتمع، إنما لا يفعلون شيئاً سوى التعبير عن أنه في المجتمع القديم انما تخلق عناصر المجتمع الجديد، وإن تحلل الأفكار القديمة إنما يتمشى مع تحلل الظروف القديمة للوجود» (٧٩).

والآن نجل ما تقدم، من تأكيد على بعض التحفظات في مدى قدرتنا على تقديم تفسيرات جزئية اقتصادية، للتطورات البشرية الأولى في الوعي والاعراف والخرافات في عصور الانسانية الأولى .

مما تقدم يتبين ، ان معنى القول باجتماعية الأخلاق هو أنها انعكاس للمجتمع ،

(٧٧) بوليتزر ج ١ ص ٣٥٧ فما بعد .

(٧٨) كامنكا - كتابه السابق - ص ١٤٩ .

(٧٩) كارل ماركس وانجلز : البيان الشيوعي عن كامنكا ، قارن بالنص في الترجمة العربية ص ٦٤ من « بيان الحزب الشيوعي » طبعة دار التقدم. موسكو .

ولكن ما المقصود بالضبط من هذا ؟ .

يتكون المجتمع من قسمين : الجانب المادي المتمثل في نوع الاقتصاد، وحالة قوى الانتاج وشكل وسائل الانتاج ، ونمط العلاقات الانتاجية - الاجتماعية ، وكل ما يتصل بهذا من عمران ومواصلات الخ ، والقسم الثاني هو الجانب المعنوي او الروحي او الفكري متمثلاً في الاساطير والاعتقادات والأفكار والعادات والأعراف والأخلاق والقواعد القانونية والفنون . ونحن نذهب الى ان كل الدلائل تدل على أن الجانب الثاني او ما يسمى بالبناء الفوقي ينبع من ويقوم على أساس الأول أي البناء التحتي او المادي .

إن التطور الفكري يرتبط بالاقتصادي والاجتماعي الذي يستطيع ان يفسر طبيعته واسبابه ، ولكن هذا التطور لا يتبعه تبعية صارمة ، فإن جميع الآراء الدينية والفلسفية والأخلاقية لمجتمع ما لا تتطور بالطريقة نفسها التي يتطور بها تنظيمه الاقتصادي السياسي ، وعلى حين أن تغير قوى الانتاج يصاحب بالضرورة بتغير مماثل للتنظيم الاجتماعي ، فإن عملية التغير اكثر ابطاء في عالم الأفكار التي يكون إرتباطها بنمط الانتاج اقل التصاقاً ومباشرة^(٨٠) . « إن دراسة المجتمعات البدائية تثبت لنا ان ظروف الانتاج - كما سنرى بعد قليل - هي التي تقرر دائماً شكل البناء الاجتماعي . وهذا لا يظهر في ادراك الانسان ، ولذا فإن معتقداته وعاداته لا تعكس إلا بشكل غير مباشر وناقص الظروف الاقتصادية التي تحيط به . وعلاوة على ذلك فإنه يستبقي لمدة طويلة معتقداته وعاداته السابقة بالرغم من تغير الظروف الاقتصادية . ولذا فمن الخطأ محاولة تفسير - بشكل مباشر ومبسط - النظم والتقاليد والمعتقدات السائدة في مرحلة ما بالظروف الاقتصادية السائدة في تلك المرحلة »^(٨١) . إنه « كلما ابتعد الميدان الخاص موضوع البحث عن الميدان الاقتصادي واقترب من الأيديولوجيا المجردة الخالصة ، زاد اكتشافنا للحوادث العرضية في تطوره ، وزاد خط تطوره انحرافاً . ولكنك اذا رسمت المحور الوسطي لخط تطوره العام ، سوف ترى بأن محور خطه يقترب اكثر فأكثر من موازاة محور المنحنى العام للتطور الاقتصادي كلما زادت فترة المدة المدروسة واتسع نطاق الميدان المبحوث »^(٨٢) وتتضح صحة هذا القول عندما ننظر الى المراحل الكبرى في مسيرة البشرية اعني مرحلة الالتقاط فالزراعة فالإقطاع فالرأسمالية فالاشتراكية ، فإننا نستطيع حينئذ تلمس انعكاس اساس المجتمع الاقتصادي - الاجتماعي في أفكار وإخلاق كل فترة على حدة ، وستسنع للقارئ

(٨٠) اونجست كورنو : اصول الفكر الماركسي . ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد . دار الآداب . بيروت ١٩٦٨ ، ص ١٢٦ - ١٢٧ .

(٨١) جان بابي : القوانين الأساسية للاقتصاد الرأسمالي . ترجمة لجنة منشورات مكتبة النهضة . مطبعة الشرق . بغداد . (بلا تاريخ) . ص ١٥ - ١٦ .

(٨٢) كورنفورث ص ٤٤ . عن نص رسالة لانجلز الى شتاركنبيرغ في ٢٥ كانون الثاني ١٨٩٤ .

فرصة للإطلاع على هذا بعد قليل. وعلى العموم فإننا اذا سألنا لماذا تلغى القوانين والعادات ويستعاض عنها بغيرها ؟ فإن الجواب الأكثر انطباقاً على ما حدث بالفعل هو أنها لم تعد تلائم الظروف الجديدة أي العلائق الفعلية التي يقف فيها الناس حيال بعضهم البعض في العملية الاجتماعية للانتاج ، فلقد زال نمط الحياة البدائية في المشاعية الأولى في طور الالتقاط بسبب تطور القوى الانتاجية - كما سنرى بعد قليل - وهذه لا تتطور الا ببطء وكذلك العلائق الجديدة، كما ان الضيق^(٨٣) بالقديمة هو الآخر تدريجي .

وفي ما عدا الخطوط العريضة للمراحل الكبرى وما يمكن ان يستنتج من بناءات فوقية واخلاق يكون من الصعوبة بمكان السعي لإيجاد تفسيرات اقتصادية للأفكار والعادات والخرافات والعقائد البدائية، خصوصاً في البدايات الأولى للتأريخ ، او إن شئت لما قبل العلاقات البضاعية . « سيكون جعجة فارغة أن نبحث عن اسباب اقتصادية لهذه التطورات الدينية الأولى »^(٨٤) . هناك اذن الى جانب الجذور الاجتماعية - الاقتصادية للمعتقدات والعادات والخرافات البدائية للانسان الأول « جذور تتصل بحركة المعرفة ذاتها جذور غنوصية » - لا عرفانية - لأن المعرفة ليست انعكاساً في مرآة بل هي فعل معقد ، فعل من عناصره امكان التحليق بالخيال خارج الحياة ، بل إمكان تحويل المفهوم المجرد الى فكرة متخيلة^(٨٥) .

إن سبب لجوء الانسان الأول - وما زال احياناً - ولكن في الماضي السحيق بدرجة كبيرة جداً ، اقول أن سبب لجوء الانسان الأول الى التفسير الاسطوري والايمان بقوى خرافية من وراء كل عملية طبيعية هو إن تطور القوى الانتاجية كان ضعيفاً ، وكذلك بسبب قلة سيطرة الانسان على الطبيعة ، وجهله بظواهراتها ، ولذلك لعبت الافكار الاسطورية والدينية دوراً عظيم الأهمية^(٨٦) . « ان محاولة تفسير المرئي باللامرئي لدى الانسان البدائي ، ليست ضللاً

(٨٣) بيلخانوف : كتابه السابق، ص ٧١ .

(٨٤) جارودي : ماركسية القرن ... ص ١٦٢ عن رسالة لانجلز الى كونراد شميت .

(٨٥) جارودي : كذلك . ص ١٦٢ عن لينين : في الدفاتر الفلسفية .

(٨٦) بيلخانوف - كتابه السابق - ص ٧٤ . ويبالغ برتراند راسل فيقول : الخرافة اصل القواعد الاخلاقية . واساس القضية ان بعض التصرفات كانت ممقوتة من قبل الآلهة على ما اظن ولذا افهي كانت ممنوعة بسلطة القانون خشية حلول الغضب على المجتمع بأسره ، لا على الافراد المذنبين فقط . ومن هنا برز مفهوم « الخطيئة » على عدها اغضاباً للآلهة . ص ٣٤ من كتاب : بين المادية والجدلية والمثالية والبرجوازية . ترجمة يوسف عبد المسيح ثروة بغداد ١٩٥٩ والكتاب مجموعة مقالات اشترك مع راسل فيها هولدين وهورفاث . وفي رأينا انه ليس بشرط ربط الخرافة والعادات والتابو بالآلهة ، بل هي موجودة عندما كان الانسان يعبد الطبيعة ومظاهرها قبل ان يكون عنده مفهوم عن الآلهة ، بل مجرد مفاهيم خرافية، كما في مثال قتل بعض القبائل لبعض البشر واكلهم لحومهم خوفاً من تحول نور الشمس الى ظلام، وهو المثل الذي يذكره راسل نفسه . أي اننا نرى ان اصل الخرافات والعادات والتابو مرتبط بأوضاع الانسان الاجتماعية والمعرفية، أي بجهله ومصالحه وما يتخيله، بما في ذلك ما انطق به آلهته المتعددة في اطوار الشرك وما قبلها، بالاضافة الى ان الخرافات تصح ان تكون اصلاً للعادات ، وليس للقواعد الخلقية بمعناها =

يصرفه عن الواقع... بل هي الشرط اللازم لكل جهد عقلي، اذا كان هدف هذا الجهد أن يتخطى معطيات التجربة العفوية وأن يكتشف، وراء النتائج التي يجعلنا نشاطنا على تماس معها ، العلل التي نشأت عنها والتي يمكن ان تستخرج منها اساليب للتأثير على تلك النتائج تتجاوز مجرد رد الفعل، المباشر عليها بالوسائط الحسية الحركية فحسب ... والطقس (او الشعيرة) هي تقنية اولى، بدائية، كما ان الاسطورة علم أول... ومنذ اصبح نشاط الانسان يوجهه شيء آخر غير ردود فعله الآلية الخادمة لحاجاته، منذ اصبح هذا النشاط خاضعاً لطقوس متميزة عن الشيء نفسه، بغية تحقيق صور لهذا الشيء تتجاوز ظواهره القابلة للحس، منذ ذلك اليوم بدأت مُغامرة التأمل الكبرى « (٨٧) .

ان ما تقدم يقود خطانا الى ما يمكن عمله ، ويبرره ايضاً . فنحن لا نستطيع ان نقدم تحليلاً اقتصادياً - اجتماعياً جزئياً لأنواع العادات والسلوك والاعتقادات الموجهة لسلوك الانسان البدائي في مراحله الأولى على اقل تقدير، وكل ما نستطيع تقديمه هو مخطط واسع يفسر تفسيراً اقتصادياً اجتماعياً السمات الرئيسة والعريضة لعاداته واخلاقه وسجاياه في مراحل الالتقاط والزراعة والاقطاع مع انها استغرقت عشرات الوف السنين ، ومن جهة اخرى سنتمكن من تقديم مخطط تفصيلي لعادات الانسان وطريقة تعامله مع المذنبين ومراحل تفكيره الاسطوري، وتطور الاعراف، وفكرة القوانين، والحقوق والواجبات الخ، ونحن نأمل أن اللوحتين ستكملان بعضهما الآخر، بحيث تعطيان صورة كاملة عن تطورية افكارنا واخلاقنا، وتطورية الوازع الخلقي، وتوسع القيم الأخلاقية والحقوق والواجبات افقياً وعمودياً ، وكل ذلك سيكون اساسياً في تأييد القول بنسبية الاخلاق .

خامساً : المجتمعات الكبرى حسب علاقات الانتاج الرئيسة ونوع الأخلاق السائدة في كل منها .

اذا تركنا الجزئيات ، وأخذنا الخطوط العريضة والاساسية في الوقت نفسه ، نجد أن البشرية مرت بمراحل كبرى : مرحلة العشيرة البدائية او المجتمع اللا طبقى، ومن ثم مرحلة ظهور الدولة او المجتمع الطبقي. ومثل هذا التقسيم ينطوي على تركيز زائد لأن المرحلة الأخيرة تضم مراحل اخرى ولذلك يذهب الباحثون الى القول بمرحلة المشاعية البدائية ومن ثم العبودية فالاقطاع فالرأسمالية فالاشتراكية . وغالباً ما يتصور الانسان العادي ابدية الانماط التي اعتادها، حتى ذهب البعض الى أن الملكية الخاصة والتمايز الطبقي وتخلف المرأة وجملة الحقوق والواجبات التطبيقية التي نجدها عندنا اليوم، وانماط العلاقات ونوع المؤسسات مثل الدولة والعائلة الإحادية، هي اموردائمة وجزء من الطبيعة البشرية الخالدة .

= المتطور : انظر بوليتز - ج ١ ص ٣٠٣ - ٣٠٥ ، وجارودي . نظرية - ص ٣٠٧ .

(٨٧) جارودي : ماركسية ... ص ١٦٣ عن كتاب « هنري والون » : « من الفعل الى الفكر » .

إن جزءاً من مهمتنا هنا هو اثبات عدم صحة هذا القول. إن هذه الأمور متبدلة وتابعة لنوع العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية ، والمستوى الانتاج ، ولجملة ظروف أخرى معقدة تتصل بعلاقات الناس بالأرض وبالعامل نوعاً وهدفاً .

إننا سنفصل هذه المراحل وعلى الاخص المرحلتين المشاعية والعبودية لأنهما تعكسان تبدلاً تناقضياً في صفة المجتمع والعلاقات الانتاجية والحقوق والواجبات .

لقد أصبح معلوماً من خلال دراسات كثير من المعنيين بظهور المجتمعات البشرية الأولى ومنهم مورغان وانجلز، وخصوصاً من خلال دراسة الأخير للنظام العشيري لدى الهنود الأمريكيين قرب نيويورك (العشيرة الأروكية) ولدى الاغريق والرومان والجرمن^(٨٨) ، كيف ان هذا النظام العشيري المتمثل في ما يسمى بالمشاعية البدائية، قد نشأ في الدرجة الوسطى والعليا للوحشية وبلغ ربيعته في الدرجة الدنيا من البربرية (ابتداء بادخال الفخار) وفي المرحلة الوسطى للبربرية بتدجين الحيوانات في الشرق وزراعة النباتات الغذائية بواسطة الري وباستخدام اللبن والحجارة في الغرب^(٨٩) . ان وجود هذه المرحلة البدائية لم يعد فرضاً تاريخياً كما ثبت في دراسة انجلز التفصيلية المشار إليها أعلاه معتمداً على مصادر موثوقة مختصة تماماً.

ان اول تشكيلة اجتماعية واقتصادية في تاريخ الانسانية كانت النظام المشاعي البدائي، فقد كانت ادوات العمل ووسائل الانتاج بدائية، وكذلك اسلحته امام الحيوانات، وقدراته على مواجهة الطبيعة بحيث لا يستطيع إلا أن يعيش مجتمعاً في جماعة ، وقد ادى هذا بصورة طبيعية الى الملكية الجماعية لوسائل الانتاج وللمنتجات والى نشوء علاقات انتاجية جماعية بصورة مستقلة عن ارادة الناس ومتعلقة فقط بطابع قوى الانتاج^(٩٠) . وعلى الرغم من ان الجماعة هي أساس القوة الانتاجية فقد كانت الظروف القاسية والادوات البدائية تتطلب جهداً فردياً وصفات عالية كالقوة والجلد والخفة والصبر والشجاعة والتصميم^(٩١) . وكان السكان قليلين يكثرون في مكان سكنى القبيلة الذي تحيط به اراضي الصيد الواسعة وتليها

(٨٨) انجلز - اصل الأسرة ... ص ٩٩ - ١٧٤ .

(٨٩) انجلز - كذلك - ص ٢٦ - ٢٧ . وقد ذهب معظم مفكري ما بعد النهضة خصوصاً أصحاب نظرية « العقد » مثل هوبز ولوك وروسو واسبينوزا الى القبول بحالة المشاعية الاولى هذه واختلفوا في تفسير اسباب الانتقال عنها الى المجتمع الطبقي، وقد لاحظ لوك اهمية العمل في القيمة وكأنه ينقد نظرية العقد، ودعا روسو الى العودة الى الطبيعة .
• كنقد لمساوىء النظام البرجوازي - الرأس مالي الجديد؛ انظر : موجز تاريخ الفلسفة - السابق - الفصل السادس كله ، وجوردج سباين: تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ترجمة راشد البراوي . القاهرة ١٩٧١ . الفصل ٢٣ ، ٢٦ . وعن الملاحظة عن لوك والقيمة . الحركات الاشتراكية - السابق - ص ٥٩ .

(٩٠) كيللي - كتابه السابق - ص ٥٤ - ٥٥ ، بوليتزر ج ٢ . ص ٥٧ ، كرافتسوف : عرض موجز لنظريات الدولة والقانون . دار التقدم . موسكو . (بلا تاريخ) . ص ٦ فما بعد ، انجلز - كتابه السابق - ص ٢٠٨ .

(٩١) كيللي - كتابه السابق - ص ١٥٥ .

غابات حيادية تفصل بين القبائل الأخرى. وكان تقسيم العمل بسيطاً بين الجنسين فقط : الرجال للحرب والصيد، والنساء لشؤون البيت والطبخ .. الخ وكل من الجنسين سيد في عمله الخاص ويملك وحده الأدوات التي يصنعها ويستخدمها . وكانت جامعة البيت مشاعية تضم عدة اسر وفي الأغلب اسراً كثيرة، فليست الملكية او ما يسمى « لي » أو « لك » طبيعة بشرية كما يرى المثاليون^(٩٢) ، وكانت الأرض ملكاً للقبيلة ، ولا يعهد لجامعات البيت إلا بادرارة البساتين الصغيرة بصورة مؤقتة. وقد تكوّن على هذا الأساس التحتي الجماعي بناء فوقه يناسبه، فكانت العادات والفنون والاعتقادات ممتزجة ببعضها في شكل اعراف. وكانت الخلافات تسوّى من قبل الجماعة كلها او بواسطة كبار السن فيها، على اساس العرف. ولا يوجد فقراء فالجامعة البيتية او العشيرية ترعى المعمرين والمرضى ومقعدي الحرب، وكلهم احرار حتى النساء ، ولا يوجد عبيد خصوصاً وان قلة الانتاج لا تساعد على الاحتفاظ بهم^(٩٣) . ومن الغلط اعتبار هذا المجتمع مثالياً ، وعصراً ذهبياً وان كان زواله ترك في نفوس الناس واساطيرهم ، بعد مجيء المجتمع العبودي - الطبقي، فكرة الفردوس المفقود والعصور الذهبية في الاساطير الشرقية القديمة وعند الشعراء القدامى مثل هزيرود^(٩٤) .

وما لبث هذا الطور أن تبدل مخلفاً المجتمع العبودي - الطبقي، ولم يحدث هذا التغير بسبب طبيعة الانسان الشريرة، بل بسبب نمو قوى الانتاج في داخل المجتمع البدائي نفسه وحدث تناقضات داخلية وتقسيمات اجتماعية كبرى للعمل تدريجياً . فمع مرور الزمن ظهرت تربية الماشية وفلاحة الأرض وزراعتها وصهر المعادن واستخدام الأدوات . لقد صار الانسان اكثر قوة وصار في امكانه لوحده أو مع أسرته أن ينتج وسائل معيشته . واخذت ضرورة العمل المشترك بين افراد العشيرة تفقد قوتها^(٩٥) .

إن الصورة هنا معقدة ومتشعبة وطويلة زمنياً ، ويكفي ان اشير الى الانقلابات الكبرى في العلاقات الانتاجية، اعني ظهور التقسيمات الاجتماعية الكبرى للعمل . واول تقسيم ظهر من تدجين الحيوانات في مرحلة معينة ، حيث انفصلت القبائل الرعاة عن جمهور البرابرة وصارت تربي القطعان وتنتج بكميات كبيرة اللحوم والحليب والجلود والشعر.. الخ بالاضافة الى الخيوط المغزولة والمنسوجة وكذلك فإن صنع الأسلحة والادوات مع نموها أدت الى تقسيم للعمل وإن كانت الورش تعتبر في البداية ملك الجماعة كلها ، ونتج عن هذا وذاك التبادل

(٩٢) انجلز - كذلك ص (١١٠) ، بوليتزر ج ٢ . ص ٥٩ .

(٩٣) انجلز - كذلك - ص ١١٤ فما بعد .

(٩٤) جان باي - كتابه السابق - ص ١٦ ، وانجلز - اصل الاسرة .. ص ١١٦ ، كيللي - ص ١٥٧ ، وبوليتزر ج ٢ . ص ٥٩ ، وهوبهوز . قسم اول . الفصل السابع . ص ٢٧٢ - ٢٧٣ . وانظر : كتابنا : من الميثولوجيا - السابق -

الفصل السادس ، عن فكرة العصور عند هزيرود وفي الواح سومرية .

(٩٥) كيللي ص ١٥٨ - ١٥٩ .

السلعي بين القبائل، واصبحت الماشية « تسعّر » بها جميع السلع الأخرى بمثابة نقود، كذلك فإن زراعة الحبوب لإطعام الماشية انتقلت من ملكية القبيلة بأن اعطتها هذه للجامعات البيئية لحسابها، وأخيراً وزعتها هذه على الأفراد للتملك وليس لغيره^(٩٦) .

هذه الزيادة في قوة العمل أدت الى انتاج محاصيل تفيض عن الحاجة وفي الوقت نفسه زادت كمية العمل اليومي على كل فرد في العشيرة، او الجامعة البيئية او الأسرة المفردة، ولذلك احتيج الى مزيد من الناس أي من قوة العمل فقامت الحرب بتأمين هذا، وحول الأسرى الى عبيد بدلاً من قتلهم ، وهكذا حصل اول تقسيم كبير للمجتمع نتج عن اول تقسيم للعمل اعني انقسام المجتمع الى سادة وعبيد، مستغلين ومستغلين . وكان من نتيجة التدجين والزراعة ان اصبحت مكانة الرجل هي المسيطرة، وبذلك أخضعت المرأة، وانتقل الزواج تدريجياً من الأسرة الزوجية الى الوحدانية ، ومن الأمومة الى سيطرة الرجل بمعنى ان الأسرة انتصبت ككيان شبه مستقل ويهدد العشيرة^(٩٧) .

ولا بد من ايضاح نقطتين هنا: الأولى تتعلق بكيفية تحول السيطرة الى الزوج بدلاً من الزوجة . قلنا أن من نتيجة التدجين والزراعة أن تحولت السيادة للرجل . كيف ؟ اصبحت القطعان هي الأدوات الجديدة لكسب المعيشة، بدلاً من الالتقاط في السابق . « فأصبح تدجينها أولاً وما يعقبه من رعاية لها هما شغل الرجل . وبناء على ذلك كان يملك الماشية ويملك ما يستبدله بها من سلع وعبيد . وصار كل ما يفيض الآن من الانتاج من نصيب الرجل وصارت المرأة مشاركة في استهلاكه لكن لم تكن تشاركه في امتلاكه . وكان المحارب والصيد « المتوحش » - أي في طور الوحشية - يرضى بأن يحتل في البيت المحل الثاني تاركاً للمرأة فيه مكان الصدارة . اما الراعي « الأنعم Gentler » فقد اندفع معتمداً على ثروته ، فاحتل المحل الأول دافعاً بالمرأة الى المحل الثاني . لم يكن في وسع المرأة أن تشكو، لأن تقسيم العمل في الأسرة كان قد نظم توزيع الملكية بين الرجل والزوجة . وظل هذا التقسيم للعمل على حاله بدون تبديل، إلا انه الآن قلب العلاقات المنزلية السابقة رأساً على عقب، لا شيء إلا لأن تقسيم العمل خارج الأسرة كان قد تبدل . إن السبب الذي كان في السابق يضمن للمرأة السيادة في البيت، واعني انصرافها الى شؤون البيت، هو نفسه الذي اخذ الآن يضمن السيادة في البيت للرجل، لأن عمل المرأة المنزلي فقد اهميته بالقياس الى عمل الرجل من اجل الحصول على اسباب العيش، اصبحت هذا العمل الأخير هو كل شيء ، بينما غدا العمل المنزلي مساهمة ليست ذات قيمة . ومن هنا يتبين لنا أن تحرير النساء ومساواتهن بالرجل امران مستحيلان... ما دامت النساء محرومات من الاسهام في العمل المنتج اجتماعياً ومنصرفات الى العمل المنزلي

(٩٦) انجلز - اصل الأسرة .. ص ١٩١ - ١٩٣ .

(٩٧) انجلز - كذلك - ص ١٩٣ - ١٩٤ ، بوليتزرج ٢ . ص ٦١ ، وكيلي ص ٢٦٠ ، كرافتسوف ، ص ٧ - ٨ .

الذي هو عمل خاص .. « (٩٨) .

اما النقطة الثانية فهي تطور انماط العلاقات العائلية، وهو امر كاف وحده للدلالة على تطورية المؤسسات والحقوق والواجبات. يرى المؤرخون وجود ثلاث مراحل : الأولى نجد ان ما يسمى بالعائلة الطبيعية اعني زوج وزوجة واطفال لم يكن كذلك، العائلة لم تكن بمفهومنا، لأن الزوج والزوجة لم يكونا متحدين، أي كجزء واحد شرعياً وخلقياً ، كما في المراحل الأعلى أي ك One Flesh « جسد واحد » . وكان هذا سائداً في دور الأمومة Maternal Clansystem فالمرأة لا تعيش مع زوجها وعائلته - بل مع ابنها او اخيها الخ .

الثانية : تكامل العائلة ، بأن اصبح الأب هو المسيطر وذلك على حساب المرأة وخضوعها حيث تنتقل المرأة الى عائلة الزوج، وتمتزج شخصيتها به كعبدة .

الثالثة : الاتحاد بين العائلة (الزوج والزوجة) يقوم على رباط خلقي مع الاحتفاظ بشخصية وحقوق الطرفين . وقد وجهت بحوث باشوفن Bachofen ومكلان McLenn ومورغان Morgan وآخرين الانتباه الى أننا كلما رجعنا الى الوراثة وجدنا ان الأم تأخذ دور الأب في العائلة . ومع ذلك فلم تكن المرأة مستقلة وسيدة البيت، لأن ابائها او اخاها هو حامي العائلة والاطفال .

إن الفروق بين دور الأمومة ودور سيادة الأب هي :

١ - في دور الأم الزوجة، وفي دور الأب الزوج، هي، او هو المرجع الذي ترتبط به العائلة .

٢ - في دور الأمومة تبقى الزوجة جزءاً من عائلتها لا من عائلة زوجها، وفي دور الأب تنتقل إلى عائلة زوجها وتتخذ الهة وشعائر عشيرة الزوج الهة وشعائر لها .

٣ - يسمى الأطفال في دور الأم باسم امهم ونسبها . وعند الطلاق مرجعهم الى امهم . وعائلة الزوجة هي التي تحميهم ، واخ الزوجة يعتبر واليها والمدافع عنها وله جميع الحقوق والسلطات التي للزوج في دور سيادة الأب، بل إن اهل الزوجة يحمونها حتى من الزوج ، ويجوز ان يتزوج نصف الأخ من نصف الأخت، بمعنى الأخ والأخت غير الشقيقين . وفي دور الأب كل شيء يرجع للرجل، ولكن اذا اساء معاملة الزوجة يحق لاهلها استرجاعها او الدفاع عنها اذا هربت اليهم (٩٩) .

وفي الدرجة العليا من البربرية (مع ظهور فلز الحديد) زادت سعة الحقول المزروعة وتطورت الصناعات المختلفة كالتعدين والحياسة ... الخ ولم يعد في وسع اي احد ان يقوم وحده بهذه الأعمال المتنوعة فحدث ثاني تقسيم عظيم للعمل، انفصلت الحرف اليدوية عن

(٩٨) اصل الأسرة ص ١٩٣ - ١٩٤ .

(٩٩) هوبهوز - قسم اول . الفصل الرابع ص ١٥٨ - ١٦١ .

الزراعة، وبذلك أصبح العبيد جزءاً أساسياً من النظام الاجتماعي ولم يعد العبيد مجرد مساعدين، بل صاروا يساقون بالعشرات للعمل في الحقول والورشات . وادى هذا الى الانتاج من اجل التبادل وبنشأته جاءت التجارة ، ونشأت طبقة التجار بشكل ملموس، وبذلك ظهر تقسيم ثالث للعمل هو ظهور طبقة التجار، طبقة لا تسهم في الانتاج لكنها تبادله، وبذلك اضيف الى التمييز بين الأحرار والعبيد، التمييز بين الأغنياء والفقراء ، كما زادت الرغبة في الحصول على العبيد عن طريق الغزو لمجرد الغزو، وليس كما كانت في المجتمع البدائي بسبب الصراع حول الأرض مثلاً^(١٠٠) . وادى هذا التبادل التجاري الزائد الى ظهور العملة النقدية مما زاد من تسهيل المبادلات ومن قوة التجار، وأصبحت الأراضي هي الأخرى تباع وترهن مثل العبيد والسلع، هذه الأراضي التي كانت ملكاً للقبيلة ثم منحها هذه للجماعات والأفراد للعمل المؤقت فيها باسم القبيلة، ولكن بمرور الزمن أصبحت ملكاً وراثياً لهذه العوائل او الأفراد فيها. وقد مكنت النقود من تخلص هؤلاء الوارثين من ارتباطهم بالأرض التي هي مرتبطة بالعشيرة، وذلك بإمكانية استبدالها بالنقود اي بيعها او رهنها، وهكذا عمل التوسع في التجارة والنقود والمراباة وتملك الأرض والرهن على تركيز الثروة في أيدي طبقة صغيرة، وزادت نسبة العبيد الغريباء ، وبذلك تحطمت العلاقات العشيرية بفعل هذا وبفعل التنقل والتجارة وتبديل المهن ونقل الملكية، وحلت محلها تكوينات اجتماعية واسعة تنتمي الى الأرض والأقليم، وليس بسبب تجمع عدة قبائل وتوسعهم بحيث أصبحوا امة، كما يزعم المؤرخون البعيدون عن مجرى الأحداث^(١٠١) . وقد ادى ضعف الروابط العشيرية وتضارب المصالح والتقسيمات الطبقية الى فقراء واغنياء ، عبيد وأحرار، الى ظهور الدولة التي تختلف عن التنظيم العشيري القديم في انها توزع رعاياها حسب الأرض - لا الروابط الدموية - هذا أولاً، وثانياً في تأسيس قوة مسلحة لرعاية مصالح الطبقة المستغلة أولاً وللدفاع ضد العدو الخارجي ثانياً ، بالإضافة الى درك داخلي، ولا بد من اجل الاحتفاظ بهذه القوى المسلحة من جمع الضرائب، ولا بد بعد ذلك من تنظيم علاقات طبقة الجباة والموظفين والحكام بدستور او قوانين تعين حقوق هؤلاء على الدافعين وواجبات المحكومين ، لأن الدولة أصبحت قوة خارجية تحتاج الى طاعة بالقسر، بينما كانت سلطة العشيرة ومجلسها وأعرافها في السابق يتمتعون من افراد العشيرة بالاحترام الطوعي . وهكذا نشأت الدولة في فترة معينة ولم تكن منذ الأزل، كما انها لم تقم لتحقيق الفكرة الاخلاقية او كصورة للعقل كما يرى هيجل، بل لرعاية مصالح طبقة مستغلة (بالكسر) وكبح جماح، وتنظيم ، المستغلين (بالفتح) . ولذلك نجد ان دولة الرق قامت من اجل اخضاع الرقيق، والدولة الاقطاعية من اجل اخضاع الأقنان والعبيد والفلاحين، والدولة البرجوازية والرأسمالية من اجل استغلال العمل المأجور من قبل رأس المال، ولذلك ايضاً كانت حقوق

(١٠٠) انجلز - اصل الأسرة ... ص ٢٩ ، ص ١٩٥ - ١٩٨ ، بوليتزرج ٢ ص ٧٠ ، كرافتسوف ص ٩ .

(١٠١) كرافتسوف، ص ٢٢ .

المواطنين تتناسب في معظم الدول التاريخية مع ما يملكونه من ثروة، كما هو الحال في تصنيف الناس في روما واثينا حسب الملكية وكذلك الدولة الاقطاعية في القرون الوسطى^(١٠٢) ، وان كان يتفق بصورة شاذة، ان تفرقات تكون فيها الطبقتان المتنازعتان متكافئتين في القوة الى درجة ان سلطة الدولة كوسط في الظاهر تستقل مؤقتاً بعض الاستقلال عن كليهما ، كما في الملكية المطلقة في القرنين السابع عشر والثامن عشر التي كانت تحفظ التوازن بين طبقة النبلاء وطبقة البرجوازية^(١٠٣) . والى جانب الدولة ومؤسساتها ظهرت تقسيم العمل الى ذهني وعقلي، ومن ثم برزت الفلسفة والعلوم بشكلها المعروف، وظهرت اشكال جديدة من الاعتقادات^(١٠٤) .

وكذلك فإن انتقال النظام العبودي الى الاقطاعي كان لأسباب تتعلق بقوة الانتاج وانخفاض انتاجية عمل العبيد بسبب ظروف محددة، ويقال الأمر نفسه بالنسبة لانتقال الاقطاعي الى الرأسمالي، وهذا الى الاشتراكي. لكل من هذه اسبابه المتعلقة بطبيعة تنامي قوى الانتاج واستحداث آلات جديدة ومناجم للثروة وللطاقة^(١٠٥) ... الخ .

كيف استبدل النظام الاقطاعي بالعبودي^(١٠٦) ؟ لقد كان التناقض الرئيسي في النظام هو بين العبيد ومالكهم ان العبد سلعة، يباع مع عمله، وإن الرأسمال المنفق على شرائه يسترده مالك العبد تقسيماً . إن اهتمام مالك العبيد ينحصر في التعجيل باسترداد رأس المال وبالتالي في الاسراع باعتماد كل ما لدى العبد من إمكانيات . إن الاتجاه الأساسي في هذا النظام ليس في تطوير الانتاج وانما في الاستخدام الوحشي للعبيد ولشروط الانتاج الأخرى. ولم يكن تناقض المصالح بين الأسياد والعبيد ليهدهد نظام الرق طالما ان تقدم التقنيات فيه يجعل له افضلية على القبائل المتأخرة التي كان يردها الى الرق^(١٠٧) . ولقد اصبحت علاقات الانتاج في نظام الرق، بعد ان كانت القوة الرئيسية لنمو قوى الانتاج، عوائق لقوى الانتاج . مثال ذلك ان هيرون الاسكندري اكتشف، في القرن الثاني بعد المسيح مبدأ الآلة البخارية، ولكن لم يكن لهذا الاكتشاف نتائج عملية لأنه كان من الأفضل الحصول على ارقاء جدد بدلاً من ادخال التقنيات الجديدة التي يجعلها عمل السخرة لا فائدة منها . واخيراً حل محل

(١٠٢) انجلز - كذلك - ص ١٩٤ - ٢٠٧ ، كرافتسوف ، ص ١٠ فما بعد .

(١٠٣) انجلز - كذلك - ص ٢٠٦ .

(٢٠٤) كيللي ، ص ١٦٢ .

(١٠٥) للقارئ مراجعة التفاصيل في كيللي : ص ١٦٤ فما بعد، بوليتزر جـ ٢ ص ٧٢ فما بعد .

(١٠٦) من هنا الى نهاية الكلام عن المجتمع الاشتراكي تلخيص لكل من كيللي وبوليتزر بالدرجة الاولى، وقد ابقيت غالباً

نفس كلماتهما . كما احيل القارئ الى ما لخصناه عن تطور فكرة المساواة من كتاب انتي دوهرنج في مكان آخر من

هذا الكتاب . بالاضافة الى مصادر اخرى اشرنا إليها في مواضعها مما سيأتي .

(١٠٧) كيللي، ص ١٦٢ .

الأفضلية التقنية جمود التقنيات وتقهرها^(١٠٨) .

لم يكن ثمة مكان للرحمة أو للعطف على المرضى أو العجزة أو الأطفال. وليس في صالح المالك ان يكون للعبد زوجة واولاد، وكان الحصول على العبيد عن طريق التكاثر الطبيعي، ولكن اهم من ذلك عن طريق الحروب واستعباد الشعوب المجاورة . وبرغم هذا ففي ظروف المجتمع العبودي حدث تطور للقوى المنتجة فيما بعد ، ظهر تحسين في عملية صهر المعادن، والحديد، وانتشر المحراث الحديدي ونول النسيج، وتطورت زراعة الأرض، وانشاء البساتين ، وصناعة الخمر والزيت . إلا أن العبد الذي يعمل تحت العصا كان ذا انتاجية عمل منخفضة وإن ادخال ادوات جديدة اكثر صلاحية كان يتطلب تغيير علاقات الانتاج في المجتمع العبودي. وإن الضرورة الاقتصادية كانت مضطرة لرفض العبد كعامل غير ذي مصلحة ولا اهتمام له بالعمل. وكان المخرج من هذا الوضع المتناقض هو في تحطيم علاقات الانتاج العبودية والطبقات المرتبطة بها، وفي خلق علاقات انتاجية جديدة تضمن للمنتجين المباشرين ولو جزءاً يسيراً من الاهتمام بالعمل.

وهذا هو ما قام به النظام الاقطاعي . ان الخطوة التقدمية التي حققها الاقطاع هي أنه اعطى المنتج المباشر (العبد في النظام العبودي والقن في النظام الاقطاعي) بعض الدوافع الى العمل. فبينما كان العبد لا يملك ارضاً ... الخ فإن القن او الفلاح في النظام الاقطاعي يستطيع ان يعمل في قسم من ارض الاقطاعي مخصص له . وبأن يحصل على حد ادنى من المنتج الضروري، ويستطيع ان يكون له عائلة ولهذا فإن تجديد القوة العاملة هنا لم يكن مرتبطاً بالحروب بصورة حتمية ، ولم يكن ذا طابع وحشي كما كان في النظام العبودي. فإذا كان العبد اداة فإن الفلاح انسان من الدرك الأسفل. وبذلك - أي بخلقه اهتماماً مادياً بالعمل - فإن الاقطاع ساعد على تطوير قوى الانتاج وفتح مرحلة أعلى في التقدم التاريخي بالمقارنة مع النظام العبودي. ومع ذلك فقد كان يستغل الفلاحين بوحشية عن طريق امتلاك

(١٠٨) بوليتزر ج ٢ ص ٧١. ولا بد هنا من ملاحظة ان اليونان وروما القديمين اعتبرا الموديل لمجتمع العبودية وعم هذا على مرحلة الازمنة الغابرة . لكن هذا الموقف او التصميم غير دقيق تاريخياً ، ففي مصر والهند والصين ، سار التطور في الازمنة الغابرة بأشكال مختلفة بعض الشيء ، فإن العبودية لم تتطور هناك بمثل ذلك الاتساع الذي تطورت به في اليونان وروما. ذلك ان نظام المشاعات الريفية المنغلقة نسبياً والمرفقة برواسب بيئة من الجماعة البدائية، والدول الاستبدادية المركزية التي تقوم ، علاوة على الوظائف السياسية، بوظائف اقتصادية غايتها بناء وصيانة منشآت الري التي يتوقف عليها ازدهار الزراعة ، والحواجز القوية بين الفئات الاجتماعية المغلقة، قد انشأت طرازاً من مجتمع سماه ماركس بالأسلوب الاسيوي للانتاج . واسلوب الانتاج هذا، هو تشكيلة اجتماعية خاصة ام لا؟ ان هذه المسألة لا تزال قيد المناقشة. ولكنه واضح على كل حال انه طراز اصيل، فريد من تنظيم اجتماعي ثابت جداً وقلما طراً عليه تغير وتطور، وان هذا يميزه بكل حدة عن عالم البحر الأبيض المتوسط الدينامي جداً ، من حيث مقاييس ذلك الزمن ، كيلي. كوفالسون: المادية التاريخية . ترجمة الياس شاهين ، دار التقدم . موسكو . ص ١٢٨ - ١٢٩ .

الاقطاعي لفائض عملهم بشكل ريع اقطاعي، عن طريق نظام السخرة، مثل ان يعمل القن نصف الاسبوع للاقطاعي مجاناً ، بالاضافة الى عديد الضرائب والاتاوات للاقطاعي والكنيسة والدولة، بحيث يبقى له النزر القليل. والتمييز الطبقي واضح وثابت، فكل انسان يولد منتماً الى فئة معينة . مالكاً او فلاحاً او تاجراً او حرفياً ، وإن ما يميز الدولة الاقطاعية هو نظام الحكم المطلق وسيطرة الكنيسة . وكان نضال الفلاحين يتمثل بالهرب او الثورات المسلحة لأقاليم كبيرة لاتلاف السجلات التي سجل عليها السيد ما يتوجب عليهم اتجاهاه . وكذلك يتمثل في تنظيم العصابات في الغابات^(١٠٩) . إن التحول من العبودية الى الاقطاع ادى اول الامر الى تدهور كامل في الانتاج والتجارة والمدن في اوروبا الغربية ، بينما ادى في بلدان اخرى الى النمو في الاقتصاد الطبيعي . وكان ينبغي ان تمر قرون كاملة قبل ان تظهر مزاياه وتتفوق على النظام العبودي . ان الامر الرئيسي هنا هو ان علاقات الانتاج الاقطاعية لا تحول المنتج المباشر الى شيء وبالتالي فهي تخلق الامكانية لتكوّن الشعب الذي يضم الطبقات المسيطرة والطبقات المضطّدة^(١١٠) .

لقد حققت قوى الانتاج خطوة تقدمية جديدة في عهد الاقطاعية وتطورت الحرف وتحسن تكنيك الزراعة وتهيأت الشروط لظهور قفزة في تطور قوى الانتاج ، أي ظهور الانتاج الآلي . ومن جهة ثانية ساعدت عوامل عديدة على بروز البرجوازية . كيف حدث ذلك .

كان الانتاج في البداية ضعيفاً ، وكان يستهلك محلياً . وكان التبادل قليلاً، وكنا نشعر بسيطرة القرية على المدينة الخاضعة للاقطاعيين، ثم ظهرت في المدن، حوالى القرن الثاني عشر، بفضل تقدم المهن الذي يسره نظام القين نفسه ، ظواهر جديدة : إذ ظهر فائض الانتاج في الأسواق ومن هنا نشأت الأسواق، ونشأت معها طبقة تخصصت في بيع السلع وشرائها . وهؤلاء هم التجار طلائع البرجوازية . فسبب هذا حركة (الكومونات) أو التعاونيات وهي اول صورة لنضال البرجوازية الطبقي ضد الاقطاعيين . فقد كان السيد الاقطاعي يطلب بدلاً عن عتق القين حقوقاً تدفع عينا ، وكذلك اشترى البورجوازيون بنفس الطريقة، حقوقاً سياسية مختلفة كبناء الاسوار حول مدنهم ، او سك العملة، او بناء السجون ، او تكوين ميليشيا حربية ، او انتداب ممثلين منتخبين. وكان الملوك يقفون الى جانبهم ضد الاقطاعيين . وساعدت الحروب الصليبية على تنمية البرجوازية التجارية بفتحها طريق البحر المتوسط. كما نمت في نفس الوقت طبقة اصحاب المصارف (في فلورنسا) . كما دلت حرب المئة عام على عجز الاقطاعيين الحربي، وعلى نهضة البرجوازية الانكليزية والبلجيكية ، وارتفع سعر الاسلحة النارية، بحيث يستطيع الملوك وحدهم شراءها

(١٠٩) كيللي، ص ١٦٤ - ١٦٧ بوليتزر، ج ٢ ، ص ٧٢ - ٧٣ .

(١١٠) كيللي، ص ١٦٨ - ١٦٩ .

بأموال التجار التي كانوا يقترضونها . ثم حدثت الاكتشافات الجغرافية في نهاية القرن الخامس عشر فتدفق الذهب وتكونت الثروات الضخمة وارتفعت الأسعار وأفلس الأسياد، وأصبحت العائلات البورجوازية مثل عائلة المدتشي ملوك العصر الحقيقيين .

هذه اذن العوامل والظروف التي استدعت وجود المانيفاكتورة بدلاً من العمل اليدوي. لقد أصبح من الممكن مع الظروف السابقة ظهور المصانع، لوجود رؤوس الأموال ولأن ازدهار التجارة بلغ حداً أصبح معه الانتاج اليدوي الذي يمتاز به عهد الاقطاع، غير كاف. وهكذا ظهرت المصانع، ونمت المراكز التجارية مراكز المصانع مثل صناعة الحرير في ليون^(١١١) . ومع الآلة تحقق ما لم يستطعه العمل اليدوي اعني التقسيم الجزئي للعمل أي تجزئة صنع منتج واحد الى اجزاء يختص بكل منها عامل، مما ساعد على مضاعفة الانتاج، وخلق المنطلقات لاستبدال اعمال الانسان بحركة الآلة العاملة، أي يمهد للانتاج الاول. ان هذا التجزئة وزيادة الانتاج أدّى الى تطور التجارة فأصبحت التجارة غاية توجد لنفسها وسائل جديدة، بعد أن كانت وسيلة ، وهكذا ظهرت البورجوازية الصناعية وسط المجتمع الاقطاعي وكما ظهرت معها طلائع البروليتاريا فحلت « العصور الحديثة » محل « القرون الوسطى » وقد تكونت هذه البروليتاريا من الفلاحين المفلسين المطرودين من اراضيهم^(١١٢) ، ومن الصناع اليدويين الذين قضت عليهم المضاربة، ومن مرتزقة الاقطاعيين الذين لا عمل لهم، ومن الفارين من الاضطهاد الاقطاعي. لقد كانوا احراراً ولكنهم جميعاً لا يملكون وسائل انتاج، فاضطروا كي لا يموتوا من الجوع، الى بيع قوتهم العملية الى البرجوازيين. وهكذا تولدت بداية علاقات جديدة للانتاج تمتاز باستغلال الرأسمالي لبروليتاريا مأجورة. وهكذا ساعدت علاقات الانتاج الجديدة على نمو قوى الانتاج التي تزيد الربح . وتم الانتقال من الصناعة اليدوية الى الصناعة الآلية ، ومن ثم الى نظام الآلات بواسطة الآلة البخارية، حتى حدثت الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر. وكان من نتيجة هذا كله أن ظهر النضال الطبقي ضد الاقطاعيين متمثلاً في

(١١١) بوليتزر، ص ٧٥ - ٧٧ . وصول اسباب ظهور المانيفاكتورة وتطور الانتاج وشروطه في المجتمع العبودي والاقطاعي مفصلاً : جان باي : القوانين الاساسية - السابق - الجزء الاول الفصول من ١ - ٥ ، حتى ص ٥٥ . وعن الاقطاع وخصائصه العامة في أوروبا : سعيد عبد الفتاح عاشور : أوروبا العصور الوسطى ج ٢ (النظم والحضارة) . الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٦٢ . الفصول الثاني والثالث . وكذلك : كتابه الآخر مع محمد أنيس . النهضة الأوروبية في العصور الوسطى وبداية الحديثة . طبعة ثانية ، ١٩٦٠ . القاهرة ، باب ٤ . ص ٢٣٩ فما بعد .

(١١٢) تسمى هذه حركة التسييج : انظر عنها وعن تكون البروليتاريا بنتيجة طرد الفلاحين : جان بابي . ص ٤٠ - ٤٨ ، ويتحدث ماركس في كتابه « رأس المال » و« يؤس الفلسفة » عنها، وكذلك : بيلخانوف « الاشتراكية الخيالية » - السابق - ص ٢١ - ٢٢ .

« النهضة »^(١١٢) ، والكتابات ضد الكنيسة والاقطاع ، واشتد النضال في القرن الثامن عشر ضد الدولة الاقطاعية^(١١٣) . لقد دخلت قوى الانتاج الجديدة التي ولدت في احضان النظام الاقطاعي في تناقض علاقات الانتاج الاقطاعية . ولقد عرقلت الاقطاعية تطور التجارة ، وكان الاقطاعيون يعتبرون العمل في الصناعة والتجارة عملاً محتقراً ، وإن عدم استقلال الفلاحين وارتباطهم بالأرض يقف عائقاً امام الحاجة الى العمل ، كما أن التقسيم الاجتماعي الاقطاعي ونظام الحكم المطلق يدخل في تناقض مع متطلبات تطور قوى الانتاج وهكذا كان لا بد للتشكيلة الاقطاعية من أن تزول وتحل محلها الرأسمالية^(١١٣) .

إن قوى الانتاج الجديدة - التعاونية البسيطة ، والمانيفاكتورية ، ثم الصناعة الضخمة - تتطلب قيام علاقات انتاجية جديدة . وإن تسوية وضع الانتاج في المصانع وفي المعامل كانت تستلزم رأس مال معين وأيدي عاملة حرة وازاحة العراقيل امام تطور التجارة وغيرها ولقد وجدت هذه المنطلقات للاقتصاد الرأسمالي في عملية التجميع الرأسمالي الأول الذي ينحصر جوهره في انتزاع وسائل الانتاج من يد المنتج المباشر - الفلاح والحرفي ، واستيلاء البورجوازية عليها . إن ملكية الرأسماليين لوسائل الانتاج وحرمان المنتجين منها تشكل اساس علاقات الانتاج الرأسمالية . كذلك ينقسم المجتمع الرأسمالي الى طبقتين رئيسيتين البورجوازية والبروليتاريا . حيث يبيع العامل قوة عمله ويشترىها الرأسمالي للحصول على فائض القيمة . إن الدافع المحرك للانتاج الرأسمالي هو الربح ، الذي يأتي من ابتزاز الرأسمالي للقيمة الزائدة^(١١٤) . ان المنتجين والعمال محرومون من ملكية وسائل الانتاج ولهذا يبيعون قوة عملهم . وبينما كان هدف الانتاج اليدوي هو الاستهلاك ، نجد أنه في الانتاج الرأسمالي الفائدة أو الربح ، بيد انه يجب كي يتحقق ان يجد الرأسمالي في السوق بضاعة لها ميزة خاصة ، ألا وهي انتاج قيمة اكثر من القيمة الضرورية لتجديدها ، أن يملك الرأسمالي لوحده فائض القيمة هذا . انها قوة العامل على العمل ولكي تصبح قوة العمل البشرية بضاعة ويضطر الناس الى بيعها يجب أولاً : ان يملكو هذه القوة ، أي أن يتحرروا من قيود الرق . ثانياً : يجب وجود الأسواق : حيث يوجد الشراء والبيع والانتاج التجاري . ثالثاً : ان لا يكون لدى الناس للبيع سوى قوتهم على العمل ، أي أنهم لا يملكون

(١١٢) أسباب النهضة وظروفها ومظاهرها في القارة الأوروبية وإيطاليا وعلاقة الإصلاح الديني بها .. الخ ونوع الكتابات ضد الاقطاع والكنيسة انظر : ج. بيوري . حرية الفكر . ترجمة محمد عبد العزيز اسحق . القاهرة - الفصل الرابع - الفصل السابع ، وموجز تاريخ الفلسفة - السابق - الفصول : الخامس كله ، والفصل السادس كله ، وجون لويس : المدخل - السابق - ص ١٠٢ - ١١٢ . والفصول اللاحقة ، وجورج سباين - السابق - الجزء الثالث كله وخصوصاً الفصل السابع عشر - الفصل التاسع عشر .

(١١٣) بوليتزر ، ج ٢ ، ص ٧٩ فما بعد .

(١١٣) كيللي ، ص ١٧٠ - ١٧٩ . وانجلز - الطبائعية - السابق - ص ٧٤ ، وجان بابي الفصل السادس .

(١١٤) كيللي ، ص ١٧٠ - ١٧١ .

هم انفسهم اية وسيلة للانتاج . هذا من جهة ومن جهة اخرى فإن الرأسمالي الذي يهمله استخدام العمال الأحرار، الذين يعرفون استخدام الآلات الجديدة يشجع بكل الوسائل نضال الرقيق من أجل تحريرهم . هكذا ندرك الآن مصدر ومغزى « الحرية » التي نادى بها الرأسمالية، إنها حرية التجارة والأعمال بالنسبة للرأسمالي وحرية العمال - من رقبهم - للعمل عند الرأسمالي، بل وحريرتهم من كل ملكية سوى ملكية قوة عملهم التي لا تلبث ان تصبح مشتراة من قبل الرأسمالي. إن الرأسمالي يسعر قيمة ما يشتريه من قوة عمل العامل بمقدار « كمية العمل الضرورية لاستمرارها وتجدها » ، أي ما يكفي فقط لاستمرار العامل على قيد الحياة، ولما كانت هذه القيمة ستحسم من القيمة التي ينتجها العامل خلال عمله اليومي، فإن الزائد، وهو فائض القيمة سيزيد رأس المال : « يكون القسم الأول الأجر، بينما يتولد من القسم الثاني الربح »^(١١٥) . ولهذا كانت مصلحة الرأسمالي في تمديد العمل اليومي، كما أن مصلحة البروليتاريا في تقصيره. فإذا وجب ثلاث ساعات لانتاج قيمة تساوي ما تتطلبه تغذية قوة العمل عند العامل، وإذا كان هذا العامل يبدأ عمله في الساعة السادسة صباحاً ، فإنه منذ الساعة التاسعة يعمل لمصلحة الرأسمالي. وهذا يعني ان الرأسمالي، مقابل اجر يمثل تماماً ما يساوي اقل حاجات البروليتاري المادية يستولي على منتوجات عمل البروليتاري . وهكذا ينقسم العمل اليومي الى عمل يومي ضروري وعمل يومي بالمجان . يوجد اذن، في عهد الرأسمالية ، كما يوجد في عهد الاقطاع وعهد الرق، تملك للعمل غير المأجور. غير أن العامل لا يكتشف أساس هذا الاستغلال، لأنه يخيل اليه انه قد دفع اليه أجر كل عمله عند نهاية اليوم . كان الرقيق في الاقطاع يملك منتوجات اقتصاده الخاص وكان يعرف انه يعمل عدداً من الأيام بالمجان في خدمة سيده. اما البروليتاري العصري، فهو كالعبد لا يملك شيئاً سوى « حريته » ، أي قدرته على بيع قوته على العمل. وكان العبد ينال غذاءه من مالكة ، أما الرأسمالي فهو يعطي البروليتاري، في صورة اجر، الضروري مما يحتاجه في غذائه، وربما عاد فاستولى على كل هذا الأجر في مستودع الأغذية، او عند دفع اجرة السكن . فالرأسمالية اذن هي العبودية المأجورة. لقد اتاح لنا هذا التحليل ان نتأكد اننا محقين في قولنا ان مصالح الرأسمالي الاقتصادية لا تتفق مع مصالح البروليتاري في الأساس ولا يمكن التوفيق بينهما . ينتج عن ذلك ان فكرة تعاون الطبقات ، والشراكة بين رأس المال والعمل هي سلاح لخدمة الرأسمالية ، فهي تهدف الى ابعاد البروليتاريا عن النضال من أجل الدفاع عن مصالحها ، ان الاستغلال ليس نتيجة الادارة الفاسدة^(١١٦) . كما ان الربح ليس نتيجة الادارة المتطورة، كما يدعي

(١١٥) راجع « رأس المال » موضوعات « الأجر » ، « السعر » ، « الربح » ، « العمل المأجور ورأس المال » ، « رأس المال »

الترجمة العربية ترجمة محمد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت ١٩٥٦ .

(١١٦) بوليتزر، ج ٢ ، ص ٨٦ - ٩٢ . وانجلز - الطوبوية . ص ٦٣ - ٦٤ .

بعض المدافعين عن الرأسمالية، بل هو سرقة قوة العمل .

ان العدو وراء الربح في ظروف الانتاج الرأسمالي لا بد أن يولد التنافس بين الرأسماليين وقضاء كل على الآخر. إن الرأسمالي لا يتمكن من المحافظة على رأس ماله بدون مضاعفته وإلا ديس في حلبة الصراع التنافسي ولم يبق رأسمالياً ، ولهذا يدخل الرأسمالي التكنولوجيا الجديد الى المؤسسات ، ويطور قوى الانتاج فقط عندما يفضي به هذا الى نمو رأس المال ومضاعفة الربح. وعلى العكس، فهو على استعداد لأن يرفض التكنولوجيا الجديد اذا لم يعد هذا الأخير بمضاعفة الأرباح، ان الرأسمالية تحتاج الى اسواق واسعة من اجل تصريف الانتاج. وهي توحد الاسواق المحلية الصغيرة في سوق وطنية كبيرة . وعلى أساس هذه الاجتماعية الاقتصادية تنشأ اجتماعية للناس جديدة واكثر تطوراً - الأمة^(١١٧) . ان هذا التطوير الدائم للانتاج يؤدي الى زعزعة مستمرة للنظام الاجتماعي بأكمله والى اضطراب وعدم اطمئنان مستمرين ، فتزول العلاقات الاجتماعية التقليدية مع ما يرافقها من نظريات وافكار قديمة، لهذا يضطر الناس الى النظر لأحوالهم المعيشية وعلاقاتهم نظرة تنم عن الخيبة واليأس . ومع ذلك فإن ازدهار قوى الانتاج في المراحل الأولى على الخصوص، يوحى بالاعتقاد « بالتقدم » والخلود اللانهائي للرأسمالية . ويتخيل الرأسماليون ومنظروهم انهم يخدمون مصالح المجتمع ، وانهم يزيدون حجم السلع ويوفرون العمل للجميع ، اما مشاغلهم « الاجتماعية » فهي بالنسبة لفريق منهم الأمل بعلاج الأمراض الاجتماعية، عن طريق تنمية الانتاج ، وبذلك تتوطد اركان النظام الرأسمالي والمجتمع البورجوازي. ويصبح المثل الأعلى للمصلحين البورجوازيين آنئذ ، ان يجعلوا جميع الناس ملاكين، لتبقى البورجوازية بدون البروليتاريا ، وقد ولد هذا الضرب من الاحسان المحافظ الجمعيات الخيرية المتعددة^(١١٨) .

إن تغير علاقات الانتاج الاقطاعية الى رأسمالية، يؤدي الى اعادة تركيب البناء الفوقي . وتزول الحواجز الاجتماعية الاقطاعية . وترفع البورجوازية شعار المساواة للجميع امام القانون . ويتبدل نظام الحكم المطلق بنظام حكم دستوري بورجوازي او جمهوري ديمقراطي برجوازي برلماني. ان الديموقراطية البرجوازية ترفع شعار « الفردية » وتصوره كحرية تامة للفرد. وفي الواقع لا يمكن ان يكون الفرد حراً في مجتمع يسيطر فيه رأس المال، في مجتمع كل شيء فيه يقدر بالمال، وإن قيمة الانسان في مثل هذا المجتمع يحددها رأسماله فقط . ان الديموقراطية البرجوازية ترفع شعار المساواة^(١١٩) . لكن هذه المساواة ذات طابع شكلي محض لأن اساس المجتمع ذاته هو العلاقة غير المتساوية بوسائل الانتاج ،

(١١٧) كيللي ، ص ١٧١ - ١٧٢ .

(١١٨) بوليتزر ، ص ٩٦ - ٩٨ .

(١١٩) انظر كلام انجلز عن تطور مفهوم « المساواة » فيما يلي من هذا الكتاب .

وعدم المساواة الاقتصادية . ومع تطور القوى المنتجة الجديدة، وعلى أساسها تتقدم العلوم الطبيعية والتكنيكية، لحاجتها الماسة إليها، لكنها تشجع في الوقت ذاته النظرات الماورائية والغيبية، وتساند فكرة ضرورة تعايش الدين والعلم على أساس الفلسفة المثالية . بينما في مرحلة الأزمة ، التي سنتكلم عنها بعد قليل، تشجع اللادرية ، واللعب اللفظي، وتتحصن بالمثالية الذاتية وسواها ، بشكل او بآخر، وباسم « العلمية » و« التحليل المنطقي » و« العقلانية الزائدة » ، كما يتجلى في اهم مدارسها الممثلة لها : الوضعية المنطقية، والبراغماتزم، كما تشيع الفردية الزائدة ، واليأس، والحرية اللامشروطة، على يد الوجودية مثلاً^(١٢٠) .

والآن لنركب ان الرأسمالية تنتهي الى تحطيم نفسها، ممهدة للانتقال الى الاشتراكية. في القرن السادس عشر بدأ العصر الرأسمالي في اوروبا، وخلال الفترة حتى القرن التاسع عشر ثبتت البورجوازية سيطرتها وحدثت قفزة هائلة في تطور قوى الانتاج مرتبطة بظهور الصناعة الآلية ، وقد ادخلت الصناعة الرأسمالية الصناعة الخفيفة اول الامر، لكن تشكيل الأساس المادي التكنيكي للرأسمالية يتم عندما يمتلك الانتاج الرأسمالي القاعدة التكنيكية، أي عندما تبدأ الآلات بانتاج الآلات. فظهرت الصناعة الثقيلة في بلدان اوروبا في اواسط القرن التاسع عشر، ومنذ ذلك الزمن والرأسمالي يحصل على وسائل هائلة من اجل اشباع نهمه الجشع عن طريق توسيع الانتاج وتشديد الاستغلال. لكن بلوغ هذه النقطة في تطور الانتاج ذو اهمية جوهرية بالنسبة الى مصير الرأسمالية^(١٢١) . فهنا تصطدم الرأسمالية نفسها « بجدار الصوت » فتحدث الأزمات الاقتصادية . فما هو اساس هذه الأزمات ؟ تستطيع الرأسمالية ، بواسطة تطوير قوى الانتاج ، ان تعرض في الأسواق كميات متزايدة من السلع بأسعار ارخص، فتزداد حمى المضاربة، وتقضي الرأسمالية بذلك على طبقة صغار الملاكين ومتوسطيهم . بينما تتجمع الثروة في ايدي فئة قليلة من الرأسماليين « المحتكرين » ، ويعم الفقر الأغلبية الساحقة : الطبقة المتوسطة والفلاحين . وتزداد اهمية جميع هذه الطبقات، كلما تجمع رأس المال بين ايدي اقلية من المستغلين، كما تضعف قوتهم الشرائية، فإذا بالبيع في السوق يخف، وإذا بالكساد يحل، لأن اكثريّة السكان تقتصر في استهلاكها على الضروري فقط. فيظهر الخل عندئذ اكثر بين الانتاج والاستهلاك . وهذا ما يسميه الرأسماليون « فائض الانتاج » فتحدث حينئذ الأزمة . وهكذا يولّد الجري وراء الربح، وهو هدف الرأسمالية، نقيضه : وهو توقف

(١٢٠) كورنفورث : الفصل الثاني والثالث . ولينين : المذهب التجريبي - السابق - كله . وللتفصيل : موجز تاريخ

الفلسفة - السابق - ج ٢ - الفصل الحادي والعشرون . ص ٣٤٤ - ٣٨٦ ، وشاخت الإغتراب - السابق -

الفصل السادس ص ٢٥٩ - ٢٩٥ . (الاغتراب عند الوجودية) .

(١٢١) كيللي ، ص ١٧٤ . وجان بابي - السابق - الجزء الثاني فصل ٩ ص ١٧٦ .

الربح . فإذا بغالبية المجتمع تتردى في البؤس ، لأنها انتجت وسائل للعيش لا تستطيع شراؤها . فإذا بها تعاني الفقر بسبب كثرة الانتاج ! إن التوازن بين الانتاج والاستهلاك ، ونمو الانتاج الاجتماعي بهدوء وانسجام ، لا يمكن أن يتحققا الا اذا اعتبرنا مجموع حاجات المجتمع ، سواء كانت سلع الاستهلاك او وسائل الانتاج ، ولكن أنى للرأسمالي ان يعتبر هذه المتطلبات، بينما هدفه الوحيد هو مصلحته الخاصة وربحه الذي تحدده احوال السوق ؟

إن الانتاج في النظام الرأسمالي، ليس تابعاً لحاجات الجميع بل هو تابع لأرباح الأقلية الرأسمالية . ولهذا لا يمكن تنمية الانتاج ، في الرأسمالية ، بصورة منسجمة اذ يتسم هذا الانتاج بطابع استبدادي. وهكذا نجد أن أساس الأزمات الاقتصادية هو في النهاية التناقض الذي نشأ بين مصالح الرأسماليين الخاصة وبين متطلبات الانتاج الاجتماعي^(١٢٢) .

ان تناقضات الرأسمالية تتفاقم في اعلى مراحل تطورها - في مرحلة الامبريالية التي دخلتها الرأسمالية في اواخر القرن التاسع عشر وبداية العشرين . إن الامبريالية هي المرحلة الأخيرة لوجود الرأسمالية، إن الرأسمالية تمر خلال مراحل كثيرة في تطورها : فترة التجمع الأولى لرأس المال وظهور القطاع الرأسمالي في احضان المجتمع القديم، فترة المزاخمة الحرة عندما كانت الرأسمالية في أوج قواها وعندما أقرها العالم نظاماً اجتماعياً مسيطراً ، واخيراً فترة الامبريالية ، عندما شاخت الرأسمالية واستنفدت كل طاقاتها وبدأت تسير الى نهايتها المحتومة^(١٢٣) .

إن بؤس الطبقات الكادحة واستعباد شعوب البلاد الأخرى وخصوصاً المتأخرة ، وتسخير الاقتصاد القومي بواسطة الحروب، للتسلح لاستخدامها في تأمين اكبر ربح، وتحطيم قوى الانتاج، واتلاف المنتج، كما حصل لاتلاف الحبوب والبن، والتناقض الحاد بين ملكية وسائل الانتاج ملكية فردية من جهة وبين الطابع الاجتماعي لعملية الانتاج الاجتماعي من جهة أخرى ، هي الميزات الأساسية للرأسمالية . وهكذا تحمل في احشائها ثورة أن تحل الاشتراكية محل ملكية وسائل الانتاج الرأسمالية الحالية^(١٢٤) .

ان ظهور الاشتراكية، هو مرحلة وسطى تسبقها المرحلة الانتقالية، وتسبقها مرحلة أعلى فبعد استيلاء البروليتاريا على السلطة وبناء الاقتصاد الاشتراكي الجديد، لا بد من فترة زمنية للقضاء التام على الطبقة المستغلة ، وتحويل الاقتصادات الصغيرة للفلاحين

(١٢٢) بوليتزر ص ١٠٠ - ١٠٢ ، كذلك جان بابي . الجزء الثاني ، الفصل التاسع ص ١٧٦ فما بعد .

(١٢٣) كيللي ، ص ١٧٦ - ١٧٧ ، وعن الامبريالية مفصلاً : جان بابي . الجزء الثاني . الفصل العاشر ص ١٩١ فما بعد .

(١٢٤) بوليتزر ، ص ١٠٤ - ١٠٨ . وانجلز - الطوبوية - ص ٨٤ ، والحركات الاشتراكية - السابق - ص ٢٣٤ .

والحرفيين الى الاقتصاد الاشتراكي الكبير، ورفع المستوى الثقافي للشعب كله، أي تأكيد سيطرة العلاقات الاشتراكية في ميادين الحياة الاجتماعية. إن هذه الفترة الانتقالية من الرأسمالية الى الاشتراكية ضرورية لكل بلد يختار الطريق الاشتراكي. وان لهذه الفترة خصائصها في كل بلد، وهي تتعلق بالشروط التاريخية لتطوره، وبخصائصه القومية، ومستوى نضوجه الاقتصادي وإلى غير ذلك، لكن ثمة قوانين عامة للانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية^(١٢٥).

وتتميز الاشتراكية بالملكية الجماعية لوسائل الانتاج، وبالعلاقات التعاون الرفاقي بين الناس المتحررين من الاستغلال في الانتاج وميادين النشاط الاجتماعي الأخرى. وهنا يبقى المجتمع فقط على الملكية الفردية لمواد الاستهلاك ويحميها، هذه الملكية التي لا يمكن ان تكون مصدرا للاستغلال، وهنا يسود مبدأ « من لا يعمل لا يأكل » وقانون التوزيع : « لكل حسب كمية ونوعية عمله ». إن هذه العلاقات تلائم طابع ومستوى تطور القوى المنتجة^(١٢٦). إن ملكية وسائل الانتاج ملكية جماعية يؤدي الى القضاء على الأجور، وذلك لأن فائض القيمة، لا يعود في الاشتراكية الى الرأسمالي، بل الى الجماهير عامة، ثم يوزع بين اعضائها حسب عمل كل عضو، كما يوزع في صورة فوائد اجتماعية متعددة. وهكذا تفقد افكار فائض القيمة، والأجر، كثرمن لقوة العمل، والربح، والرأسمال، والعمل الضروري والعمل المجاني، معانيها. وهكذا يقضى على استغلال الانسان للانسان، ويقضى على الطبقات المتناحرة، كما يقضى بواسطة الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج على كل امكانية لنشوء الأزمة الاقتصادية، وذلك لأن المضاربة بين المنتجين، من اجل الربح، تزول، ويزول معها استبداد الانتاج الرأسمالي، ويصبح بالياً قانون التراكم الرأسمالي. وينتج عن ذلك :

١ - يمكن التوفيق بين نمو انتاج ووسائل الانتاج وبين انتاج ووسائل الاستهلاك حسب قواعد الانتاج التي وضعها العلم الاقتصادي الماركسي، وهكذا يحل محل استبداد الانتاج قانون النمو الاقتصادي بصورة منسجمة.

٢ - لا يمكن ان يؤدي ازدياد الانتاج المتواصل الى « ازمة فائض الانتاج » لأن ذلك يصحبه بالضرورة ارتفاع قوة الشراء عند جميع العمال، إذ يأخذ كل منهم اجراً يناسب عمله. وهكذا لا يقع التناحر بين الانتاج والاستهلاك، وما يصحبه من بطالة وتدمير لقوى الانتاج^(١٢٧).

واذا كنا اشرنا الى عدم التناسق في الانتاج الرأسمالي الخ، فإن الملكية الجماعية

(١٢٥) انظرها في كيلي، ص ١٧٩. وبوليتزر ج ٢. ص ١٦٠ - ١٨٤. وسبيركين وياخوت : - السابق - الفصل العاشر كله.

(١٢٦) كيلي، ص ١٧٨ - ١٧٩.

(١٢٧) بوليتزر، ص ١٥١ - ١٥٣.

في الاشتراكية لوسائل الانتاج اذ تخضع تطور الانتاج لصالح المجتمع كله وتضع الناس جميعاً في علاقة متساوية مع وسائل الانتاج، تخلق اساساً مادياً من اجل تطوير كل فروع الاقتصاد الشعبي تطويراً منهجياً منسقاً ، ومن اجل القضاء على عدم التناسق في الاقتصاد وابعاد التأثير العفوي لقوانين التطور الاقتصادي وتولّد اهتماماً مادياً لدى جماهير الشغيلة بتطور الانتاج ، ودوافع اخلاقية جديدة للعمل، وهي المصدر القوي لتطور قوى الانتاج الحديثة. إلا ان انشاء العلاقات الاشتراكية في المجال الاقتصادي، وتحرير الناس من مخلفات الأخلاق والسيكولوجيا القائمين على أساس الملكية الخاصة، ومن مخلفات النظرات المخالفة للعلم ، ومن الاوهام القومية الاستعلائية « الشوفينية » وغيرها تحريراً كاملاً ، وكذلك تخليص المجتمع من المجرمين واللصوص وغيرهم ، كل هذا يؤلف المهمة التي لا يمكن ان تتحقق بضربة واحدة، وانما يجري تحقيقها مع تطور الاشتراكية وفي النضال، لأن القديم الذي ترسب في الوعي خلال قرون كاملة، يدافع بعناد ولا يمكن ان يستسلم طواعية^(١٢٨) للجديد .

وإذا اردنا الآن ان نستعرض الأخلاق المساوقة للمراحل الكبرى المارة ومميزاتها الرئيسية لا نجد احسن مما كتبه كييلي في اوجز صيغة^(١٢٩) : « لقد نشأت اخلاق المجتمع البدائي الأول وتطورت في ظروف النضال المبرر ضد الطبيعة عندما كان الانسان بكيئته مسحوقاً بمصاعب العيش، ولهذا فقد كانت تحمل طابع نمط العيش البدائي نصف الحيواني لأناس ذلك الزمن . وفي المراحل الأولى من تطور المجتمع البدائي لم تكن الأخلاق لتحاكم الناس على تزواج الأقارب او قتل المسنين او غيرهما - إلا أن اخلاق النظام العشائري - إذ نشأت وتطورت في مجتمع خال من الملكية الخاصة ومن وجود الطبقات ومن كل ما تسببه من شره وجشع وحرص على المال - كانت اخلاقاً جماعية ربت في الناس البطولة والتضحية وغيرهما من المزايا التي يمكن ان تنتج فقط عن الجماعة القائمة على العمل الحر لافرادها .

وفي المجتمع الطبقي حملت الأخلاق طابعاً طبقياً .

واذا كان الوضع الاقتصادي وبالتالي مصالح الطبقات في المجتمع الطبقي المتناحر تتمايز في ما بينها تمايزاً صارخاً، فمن الطبيعي ان تتمايز مطالبها الخلقية بالنسبة لسلوك الفرد. إن اخلاق المجتمع العبودي هي أول شكل للأخلاق الطبقيّة . فقد كانت اخلاق مالكي العبيد هي السائدة في ذلك المجتمع، وهي، إذ نشأت على أساس العلاقات الاقتصادية للنظام العبودي، كانت تعكس العلاقات القائمة بين العبيد ومالكهم بالدرجة الأولى . وإن

(١٢٨) كييلي ، ص ١٨٠ - ١٨١ .

(١٢٩) لا بد ان القارئ قد عرف الآن تفاصيل كثيرة عن اخلاق وسجايا المجتمع المشاعي والعبودي انما هذه الفروق تؤكد على النقاط الجوهرية .

الخاصة المميزة لهذه الأخلاق هي أنها كانت لا تعترف بالعلاقة الانسانية الا بين الأحرار من الناس. فالعبد خارج الاخلاق، وهو سلعة وشيء واداة ناطقة، ولهذا فقد كانت الأخلاق تسمح بظلمه وجلده وقتله . وإن تلك المعاملة الوحشية للعبيد لم تكن لتوقظ اي « تأنيب ضمير » لدى مالكة ، وكانت الأخلاق تبررها ، لكن هذا التبرير لم يكن الا ضرورة اقتصادية املتتها العلاقات العبودية لذلك العصر. وبالطبع ظهر الاحتجاج في اوساط العبيد بصورة عفوية ضد الظلم، ولما لم يعد الرق مبرراً اقتصادياً صارت الاخلاق تحاكمه على نطاق واسع في المجتمع. لكنه ليس تقدم الأخلاق هو الذي ادى الى القضاء على النظام العبودي كما يؤكد بعض العلماء البورجوازيين، وإنما تطور الانتاج الذي ادى الى جعل علاقات الرق الاقتصادية غير مربحة .

ومع الانتقال الى الاقطاعية صارت الاخلاق الاقطاعية هي السائدة، فهي لا تنظر الى القرن كشيء وانما كانسان من الدرك الأسفل « العظم الأسود » بينما كانت تنظر الى ممثلي الطبقة السائدة كبشر من الصنف الممتاز « العظم الأبيض » والى جانب هذا فقد كانت الأخلاق الاقطاعية تخفي ظلم الاقطاعيين الوحشي للفلاحين ، وتقنع الشكل الاقطاعي للاستغلال. ولقد كانت تصور بنفاق كبير علاقة السيد بفلاحيه كعلاقة الأب ببنيه الذي يوجههم ويرعاهم ويتحمل المسؤولية عنهم » (١٣٠) .

وفي الوقت الذي ظهرت فيه اديان كبرى كانت في الواقع ، وبصرف النظر عن ابعادها الميتافيزيقية ، انعكاساً للشقاء وثورة احتجاج عليه ورفضاً ومحاولة للإصلاح ، طبعاً بطرقها الخاصة وضمن محتوى من الأمل احياناً واليأس من امكانية هذه الأوضاع الأرضية على هذه الأرض احياناً اخرى (١٣١) ، نجد النظام الاقطاعي يفرغ أو يحاول ان يفرغ هذه الأديان من محتواها الثوري الاحتجاجي هذا، بحيث اصبحت مطالب وحدود الأخلاق الاقطاعية تلقى بشتى الطرق في روع الناس وكأنها اوامر الهية، اوامر الله ، وكان هذا قد حول بالفعل صرخات الأديان الاحتجاجية الى قوى لكبح جماح جماهير الفلاحين المسحوقة .

« ولقد انتصرت الرأسمالية على الاقطاعية تحت شعار الحرية والمساواة، والنضال ضد كل اشكال التبعية الفردية والامتيازات الاقطاعية . ومع هذا فقد احرز التقدم

(١٣٠) كيللي - كتابه السابق - ص ٤٤٢ - ٤٤٣ .

(١٣١) جارودي : ماركسية ... فصل : الماركسية والدين ص ١٤٣ - ٢٠٣ ، وكامنكا ص ٨٢ - فما بعد عن كون الدين تعبيراً عن البؤس الذي يعيشه البشر وانه رفض واحتجاج عليه . وقد جرت محاولات عدة لبتروتشويه نظرة الفكر التقدمي الى الدين، وحذف تأكيد هذا الفكر على دور الدين الإيجابي، زاعمة تلك المحاولات ان هؤلاء التقدميين يعتبرون الدين مجرد افيون للشعوب. علماً بأن هذا القول الأخير انما يراد به الإشارة الى استغلال الطبقات الحاكمة في المجتمعات الطبقيّة للدين في مرحلة معينة كمهدىء للمفلولين . بينما الفكر التقدمي يعتبر الدين اساساً تعبيراً يعكس بؤس الجماهير، واحتجاجاً ورفضاً له بطرقه الخاصة .

الاجتماعي خطوة الى الامام على صعيد الاخلاق. فالأيديولوجيون البرجوازيون، اذ يناضلون ضد الأيديولوجيا والأخلاق الاقطاعيتين، يناضلوا في سبيل حرية الفكر وحرية النشاط ومن اجل تحرير الفرد من كل القيود الاقطاعية الممكنة. ولكنه مع انتصار الرأسمالية يتكشف المضمون الحقيقي لأفكار الحرية والمساواة والإنسانية البرجوازية. فالمساواة البرجوازية شكلية^(١٣٣). وهي تخفي تبعية العامل للرأسمالي... ان الحرية البرجوازية هي حرية الرأسماليين في الاستيلاء على عمل الآخرين، وهي بالنسبة للبروليتاري بيع قوته العاملة او الموت جوعاً. والإنسانية البرجوازية ايضاً مجردة. فالرأسمالية في الواقع لا تخلق الشروط الواقعية لتطور وازدهار الشخصية. واكثر من ذلك فهي تحوّل جدارة الانسان الى قيمة نقدية، والعلاقات بين الناس الى علاقات مالية. إن الأخلاق البرجوازية تعكس ظروف الاقتصاد الرأسمالي حيث الدافع المحرك الأساسي لتطور الانتاج إنما هو العدو وراء الربح وبهذا يصطدم الرأسماليون بعضهم ببعض في صراع تزاممي عنيف. والسيطرة على الانتاج والمزاحمة يولدان العداء المتبادل ويزرعان الريبة والأحقاد. فكل يهتم بنفسه وبمصالحه الخاصة على حساب شقاء الآخرين ويسود المبدأ القائل: إما ان تسرق أو أن تُسرق، فالانسان ذئب لأخيه، وان لم تكن ذئباً أكلتك الذئاب... ومن هذه الظروف الإقتصادية بالذات نشأت الفردية البرجوازية - المبدأ الأساسي للأخلاق البرجوازية. إن اعظم ما يُعنى به البرجوازي هو السعي خلف الربح وهذا... يتغلغل في علاقات الانتاج وفي السياسة وفي الأسرة... الخ... إن ما يميز الأخلاق البرجوازية هو طابعها المنافق عندما تتقنع بشريعة الغاب في عالم الملكية الخاصة بستار من «الاهتمام بالمصلحة العامة» و«تقديم الخبز للجائعين»^(١٣٣). اما عن مستقبل الأخلاق، ووضعها الحالي في المجتمعات الاشتراكية، فسنؤجل الكلام عنه الى مكان لاحق من هذا الكتاب، أي في الفصل التاسع.

سادساً : مراحل الفكر الكبرى وتطور الأخلاق افقياً وعمودياً :

العرض السابق للمجتمعات الإنتاجية المختلفة والأخلاق السائدة فيها عرض عام. وكما قلنا وأوضح في القسم الرابع، لا مندوحة من تقديم عرض مفصل ما أمكن لمراحل الفكر البشري منذ تباشيره الأولى. وطريقة انعكاس الأشياء فيه، وكيف تطورت احكام

(١٣٢) حول تعدد وتطور المفهوم الطبقي عن المساواة انظر : انجلز : انتي دوهرنغ - السابق - ص ١٢٤ فما بعد .

(١٣٣) كيللي - كذلك - ص ٤٤٤ - ٤٤٥ .

(١٣٣) اوضح جون لوك والمدرسة الحسية الانجليزية بطلان الافكار الفطرية وان العقل يولد صفحة بيضاء، وان المعرفة مكتسبة وهي انعكاس للوجود الموضوعي الخارجي والداخلي، رداً على ديكارت وسواه. ولكن هؤلاء الحسين كان ينقصهم التفسير الاجتماعي والتاريخي للمعرفة، مثل دور التراكم والعمل. « موجز تاريخ الفلسفة - ص ٢٧٣ - ٢٨٤، وجون لويس - السابق - ص ١٤٦ فما بعد .

الانسان من العرف فالقانون فالمبادئ والتصورات الخلقية والحقوق والواجبات وكيف تطور الوازع الخلقي والمقياس الخلقي من كونه خارجياً الى صيرورته ذاتياً ، وكذلك من كونه عشائرياً الى صيرورة القيم ذات طابع انساني، ومن كون القيم مثل العدالة ذات معنى سطحي، يقف عند حدود احترام قانون يضمن هذا الحق او ذاك الى صيرورتها ذات عمق، تبحث عن المعنى العميق والكامل للعدالة، مثلاً انه لا يكفي ان نقول بضرورة العدل نظرياً ، طالما ان وضع المجتمع يساعد على خرق العدل، أو أن نعتبر العدل هو عدم تشغيل العامل اكثر من الوقت المحدد، الى مفهوم أن أي استخدام له من قبل رأس المال الفردي هو استغلال له وسرقة وعدم عدالة، لأنه يسرقه قوة عمله . بما يفيض من قيمة عمله غير المعوض. وأحب أن أنبه إبتداء الى إن « الفكر » يستعمل هنا بعيداً عن أي معنى « مثالي » او « ثنائي » اننا نتعامل هنا ليس مع « العقل » البشري المفرد، بل مع مراحل تطور العقل الجماعي، البشري كله على امتداد الزمن والأمكنة من مرحلة الخرافة حتى المرحلة الأكثر علمية اليوم . إننا نرى ان الفكر البشري هو حدث اجتماعي – بيولوجي معاً . ونحن ضد الفكرة السائدة طويلاً إنه شيء مستقل وكامل منذ ان كان . إن الفلسفة القديمة تتحدث عن الانسان بلغة الفرد، وهي تجزئ الانسان الى جسم و« نفس » او جسم و« عقل » معتبرة العقل او النفس شيئاً يولد كاملاً ومستقلاً عن الجسم والمجتمع والمحيط ولذلك فهي تنتهي الى نتائج مطلقة وثابتة عنه وعن احكامه . وهي في الغالب لا تفسر ما ينجزه الإنسان من علوم وفنون واختراعات على أساس انه نتيجة « للعمل » و« للغة » و« لتراكم الخبرة » و« للحاجة وسدها » و« لتكيف الانسان »، بل باعتبارها « اشراقاً » او « هبة » من قوى خارج العقل والمجتمع والبيئة البشرية، إن فكرة العقل « الفعال » عند ارسطو وفلاسفتنا ، وفكرة أن « المعرفة تذكّر » عند افلاطون هي بعض مظهر هذه الثنائيات والاستقلالية في تصورهما للعقل. وقد استمرت هذه الأفكار عند من يقول « بفطرية » العقل البشري او المبادئ العقلية . إن الكاتب يرى ان العقل البشري متطور وهو فعالية ، انه نتيجة للعمل البشري وللاجتماع البشري، ولسلسلة طويلة مرت بها الكائنات العضوية كان آخرها الإنسان، كما انه يرى ان العقل نفسه نسبي في احكامه ومتطور يتكامل مع الزمن ليس على أساس فردي بل وجماعي (١٣٤) .

يجعل بعض الباحثين ومنهم هوبهوز مراحل نمو الفكر البشري اربعاً وهي :

١ (المرحلة السفلى ، وفيها ساد السحر والمذهب الحيوي بمرحلتيه : مرحلة اعتبار

(١٣٤) انظر بالاضافة الى القسم الرابع اعلاه بولتزدج ١ ص ٣٠٢ - ٣٠٧ ، ٢٤٨ - ٢٤٩ ، ٣٢٥ فما بعد وكورنفورث ص ٩٤ ، ١٠٥ ، ١٠٧ ، وكييلي ص ٤١ ، وكامنكا ص ١٤ ، ٣٧ ، ٨٢ فما بعد . وحول اهمية العمل من جهة وتطور الكائنات العضوية من جهة اخرى : انظر جارودي - النظرية المادية في المعرفة - السابق - الكتاب كله ، وكونستانتيونوف - السابق - الفصل الخاص بنظرية المعرفة ، ومفصل في كتابنا : في الميثولوجية الفصل الثاني .

الموجودات الطبيعية حيّة ، ثم مرحلة اعتبارها مسكونة بالأرواح . وهنا نجد الفكر في بداية تكوينه ، ولم يستطع التمييز بين الأشياء ، وتسيطر عليه العواطف .

٢ (مرحلة الحس المشترك او العام وما يسميه في مكان آخر بمرحلة بواكير العلم، وفيه بدأ الانسان نوعاً من التمييز بين الأشياء ، والوصول الى قواعد عامة في الأخلاق والتفكير بصورة عملية على الأقل، أي ان العمليات الفكرية المتضمنة في العمل والسلوك لم تُمتحن طبيعتها ولا دلالاتها .

٣ (مرحلة التصورات او التفكير التأملي المنظم ، وتشتمل هذه حضارات الشرق من القرن الثامن ق.م. وحالة التفكير عند اليونان بعد القرن الخامس ق.م. والملاحظ هنا ان القيم الخلقية مثل العدالة، والأفكار التي كوّنها الانسان عن الأشياء اصبحت عوالم قائمة بذاتها سواء توافقت مع الواقع ام لا ، وأصبح الوصول الى الحقيقة يقوم على أساس جدي، ويسمّى أوكست كونت هذه المرحلة بالمرحلة الميتافيزيقية، وهي عنده تعقب مرحلة الخرافة وتسبق المرحلة الوضعية او العلمية^(١٣٤) . والمهم هنا أن عالم الأفكار، والتصورات انفصل عن عالم الواقع. وكان جون ديوي قد اشار وهو يسجل الخطوط العامة للفكر الكلاسيكي الى أنه منذ بدأ الإنسان يحاول اخضاع الطبيعة والتكيف لها حدث ختان : خط علمي عملي يستشفه الانسان من احتكاكه بالموجودات الطبيعية ومن محاولة الخطأ والصواب، مثل أن النار تحرق وان بعض الأطعمة سامة . وهذا الخط ظل يتقدم باستمرار متمثلاً في الجانب المادي الآلي من الحضارة . وخط آخر تخيلي، تدفع الانسان اليه الحاجة والخوف، وبدأ هذا بالسحرفالدين فالفلسفة المثالية^(١٣٥) .

٤ (المرحلة الحديثة وتشمل التفكير من القرن السادس عشر الميلادي، وهي مرحلة اعادة تكوين الخبرة على أساس تجريبي . وتتميز بمحاولة التأكد من افكارنا بالتجارب العملية والمختبرية ، وليس عن طريق المنطق الصوري، بل على أساس الدراسات الاستقرائية التجريبية، هذا في حقل العلوم، وعلى أساس دراسة الشعوب القديمة دراسة تطورية مقارنة ، هذا في ميدان القانون والأخلاق والمؤسسات الاجتماعية الأخرى^(١٣٦) .

(١٣٤) ونجد عند إجماعين آخرين محاولات تقسيمية كبرى لتطور البشرية قريبة من هذه ، فمثلاً نجد عند فيكو (١٦٦٨ - ١٧٤٤) : الالهية ، والبطولية ، والإنسانية، انظر : بيلخانوف : الواحدة - السابق - ص ٢١ ؛ وعند سان سيمون المراحل هي : لاهوتية (وهي سيطرة الدين) وتشمل النظامين العبودي والإقطاعي ، ومرحلة ميتافيزيقية (وهي فترة سقوط النظامين العبودي والاقطاعي) ووضعية وهي نظام المستقبل القائم على العلم . انظر : الموسوعة الفلسفية . ص ٢١٩ ، وطلعت عيسى : سان سيمون ، نوابغ الفكر الغربي (١٤) القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٢٣ فما بعد .

(١٣٥) جوف ديوي : تجديد في الفلسفة . ترجمة امين مرسى قنديل. مؤسسة فرنكلين (بلا تاريخ) ص ٥٦ فما بعد .

(١٣٦) هوبهوز - كتابه السابق - مقدمة كيزنبرغ له . والقسم الثاني، الفصل الاول والثاني .

في المراحل الأولى التي يمكن الوصول إليها من حياة البدائيين تسيطر الطوطمية والسحر والمذهب الحيوي، وهنا يكون الإنسان في أوطأ مراحل، لا يميز بين العقل والمادة، وبين إنسان وحيوان ونبات وجماد، فهذه كلها تعتبر عنده على مستوى واحد متقارب أكثر مما يظهر لنا، وهي عنده متحدة بعلاقات خفية هي الوسائل التي يستخدمها السحر، وهي التي جعلت من الممكن قيام الطوطمية . وكان البدائي يعامل الأشياء كلها كموجودات حية، ثم في مرحلة أعلى كأشياء مسكونة بالأرواح ، وكان البدائي يدرك ادراكاً مشوهاً بعض روابط السببية وإن كان يخطئ التحليل والحكم فيعزو تأثير الأشياء بعضها في بعض الى قوى خفية . ونفس الشيء يقال عن مبدأ الذاتية، وفي هذا وذاك نجد التفسير المقنع لمزاويلته لعمليات السحر على نطاق واسع .

ولتفهم تفكيره وأخلاقه في هذه الفترة لا بد من تبيان المبادئ الثلاثة التي يقوم عليها السحر آنذاك . وأولها يصاغ هكذا : كل ما يعمل أو يؤثر في الأشياء التي تخصني فهو يؤثر فيّ ، فالشعر المقصوص كان جزء من شخص، ثم انفصل عنه ، فإذا احرقته حصل الأثر في صاحبه . ونفس الشيء يقال عن بقايا طعامه واسلحته وظله واسمه فهي جميعاً تقوم مقام الشخص، وهذا المبدأ يقوم عند التحليل على فكرة ان الهوية التي ربطت مرة بين شيئين تبقى بشكل من الأشكال مستمرة، فالشعر المقصوص كان مرة جزءاً من صاحبه فإذا هوية ذلك صاحب تظل في الشعر بعد قصه.

المبدأ الثاني : يقوم على صورة مشوهة أخرى لمبدأ الذاتية ومنطوقه «إذا لم تستطع ان تمسك بالأشياء التي ترجع لعدوك فتستطيع على الأقل أن تجعل شبيهاً لها أو له». من المعدن أو الخشب أو الطين، فإذا غرزت فيه سكيناً مثلاً حصل التأثير في الأصل. ونلاحظ هنا أن الإنسان البدائي لا يميز بين فرد ونوع ، فلو أنه قتل مع مراسيم سحرية دبا واحدا يكون كأنه قتل نوع الدببة كله ، ولو أكلت القبيلة أو العشيرة دباً من الدببة فسيصبح نوع الدببة كله موجوداً في العشيرة ، وبذلك يرتبطان العشيرة والدببة برباط واحد وبرمز واحد . اما المبدأ الثالث للسحر ، فيتعلق برأي ومستوى فهم البدائي للصفات التي للأشياء ، يلاحظ البدائي بالتجربة العملية ان للأشياء تأثيرات معينة ، وهذه التأثيرات مثل الأرواح تماماً منفصلة عن الأشياء نفسها . فيمكن لذلك ان تستخدم لأغراض السحر أي بنقلها الى اشياء أخرى . مثلاً عندما يتقدم السن بالصينيين قديماً يوكلون الى الفتيات صنع ملابسهم، لأن جزءاً من فتوتهن سينتقل إلى هذه الملابس فيؤخر موتهم. وعلى نفس الأساس تقوم محاولة السحر لنقل مرض أو وباء الى حجر مثلاً وحرقه أو ابعاده في مكان آخر .

فالسحر والمذهب الحيوي بنوعيه وعادات واخلاق هذه الفترة ترجع بشكل رئيسي الى مستوى عقلي واحد، وهو أن البدائي يأخذ كل ما يتصل بالشيء ، صفاته ، مظاهره ، وحتى

اسمه وظله ويحولها الى موضوعات لها وجود حقيقي مادي مثل الأشياء نفسها . كذلك فكل شيء يمكن ان ينقلب الى أي شيء فليس هناك في ذهن البدائي حدود، وكأنها كلها ذات هوية واحدة، فالصحن يصير فأرة، وما هو الآن جوهر يصبح علاقة في وقت آخر، وما هو صفة يصبح جوهرأ في وقت آخر، فمع ان الأفكار قد كُؤِنَتْ بالفعل في هذا الدور فإنها واسعة المعنى وغير ثابتة عند الاستعمال .

وعلىنا أن نلاحظ أن الإنسان في هذه المرحلة او بدايتها لا يرتفع إلا قليلاً عن مستوى ما وصل اليه الحيوان الراقى، ولكن الانسان لم يقف عندها كما يفعل الحيوان ، بل نراه في مرحلة تطويرية لاحقة ولا يمكن تحديد متى، يهتم بالصفات النوعية التي بموجبها تميز الأشياء ، وتتوحد، ويوجد لها اسماء مثل « صلب » و« سائل » . وبهذا الاكتشاف والتعريف حل العقل البشري تجاربه الى عناصرها الأولية وفي نفس الوقت ربط الأشياء المجردة معا فالصلب هو شيء يوصف به الإناء والبيت والطريق، وهو يختلف عن الهواء والماء وعن الشكل وصفات الاناء الأخرى. وفي مرحلة لاحقة هي مرحلة الحس المشترك او العام اصبح الانسان يستخدم المقولات عملياً مدة طويلة قبل ان يدركها ويميزها نظرياً ، فاستخدم وميّز عملياً الأحجار والناس والخيّل، واستخدم وميز عملياً صفاتها كالصلابة والطول قبل ان يكوّن تصورات كلية^(١٣٧) نوعية عنها . اما لماذا وقف الحيوان الراقى عند مرحلة معينة بينما تجاوزها الانسان ؟ فهذا سؤال معقد، وأقول اختصاراً سبب هذا ان عمليات الانتخاب الطبيعي والتطور قد وصلت مع الإنسان الى تكوين للمخ والدماغ اكثر تعقيداً ومراكز عصبية ، من جميع الأنواع قبله ، بحيث يستطيع الإنسان أن يتجاوز العمليات البسيطة التي يستطيع ان يصل اليها الحيوان الراقى وايضاً سبب آخر هو إجتماعية الإنسان نفسه ، وتوارث خبراته اجتماعياً واحتفاظه بها في الذاكرة في الفرد وفي المجتمع ، أي عن طريق العادات والفن ، والعمران الخ .. ، وقد يكون سبب ذلك ظهور اعضاء جسمية للإنسان مثل الابهام وانتصاب القامة مما ساعده على العمل وبالتالي تطور عقله تبعاً لذلك، ويعزى هذا إلى العمل واللغة^(١٣٨). ومهما يكن فهذه المرحلة التي زاول فيها الانسان عملياً فقط قواعد معينة وافكاراً متقدمة، تلتها مرحلة وضع المبادئ والأسماء وقواعد الفكر والتمييز بين الأشياء واعادة تكوين الخبرة على أساس التصورات المقابلة لها ، وجعل هذه الأفكار والتصورات عالماً قائماً بذاته منفصلاً عن عالم الواقع .

تلك هي مراحل تفكير الانسان ، وبالنسبة لتطور الاخلاق، فليس بإمكان احد ان يشير الى أبعد من العرف كأول خطوة معلومة بدأها الانسان البدائي في حياته الاجتماعية ،

(١٣٧) هوبهوز - قسم ثان. فصل اول ، ٣٨١ - ٣٨٧ .

(١٣٨) اوضحنا في كتابنا « من الميثولوجيا الى الفلسفة » دور العمل واللغة في بناء المعرفة والحضارة البشرية ، بما

فيها تطوير اعضائه ودمائه. انظر الفصل الثاني منه .

والتفسير الشائع لنشوء العرف هو انه عادة على فعلٍ ما يبدوه شخصٌ ما او جماعة فيستحسنه الآخرون، ولكنه يتضمن حكماً على العمل بصيغة غير فردية، أي كقاعدة عامة فهو يتضمن شخصاً ثالثاً محايداً ، فمثلاً اذا ضرب (آ) شخصاً هو (ب) وردَّ الشخص (ب) على الضارب (آ) بضربة مماثلة . وكان (جـ) يراقب، وقال : إن هذا عمل عادل او غير عادل فإن (جـ) في الأغلب ليس فرداً بل الجماعة كلها او جزء منها ، يضع قاعدة عامة لأنها يمكن ان تستخدم من قبل آخرين في ظروف مماثلة. فها هنا حادثة تتبعها شيء مرض او بالعكس ادى الى جعل هذه الحادثة (الضرب والثأر منه) قاعدة للحياة ، وبذلك تصبح طاعته جزءاً من النظام العرفي للجماعة^(١٣٩). ولعل مرد نشأة العرف في النهاية خوف الانسان متوحشاً او متمدناً من ان يعتبر خارجاً عن الجماعة ، وهذا هو الأساس وراء ميلنا عموماً الى المحافظة، وهي قوة دائمة . وفي التقاليد تتمثل القوة المهيمنة على هذه المحافظة. والتقليد هو العنصر الفعال للابقاء على قواعد الاعراف وصيانتها وينطبق على المتمدنين وغير المتمدنين ما نظمه هنري سجويك في نومه عن روح المحافظة والتقليد :

نحن نفكر كذلك لأن جميع الناس الآخرين يفكرون كذلك .

او لأننا نظن اننا نفكر كذلك .

او لأننا أخبرنا كذلك ونفكر اننا يجب أن نفكر كذلك .

او لأننا فكرنا يوماً ما كذلك ونعتقد أننا ما زلنا نفكر كذلك .

ومهما يكن من امر فإن العرف كيفما نشأ، يمثل المرحلة الأولى من الحياة الاجتماعية او درجة الوعي لها وهو القوة الالزامية الأولى التي تحدد سلوك الأفراد داخل الجماعة بقول أمس في كتابه : سيكولوجية الخبرة الدينية : « إن فكرة أن الذنب او الخطيئة هي كسر فردي او جماعي للقانون الخلقي فكرة جديدة تماماً ، ففي العصور البدائية لا يوجد مثل هذه المسؤولية الفردية . والعمل الوحيد الذي يعتبر عملاً رذيلًا هو كسر العرف ومخالفة ما يسمى بالتأبو » . ويقول جيفونس في كتابه مقدمة لتأريخ الدين : « العرف هو أقدم الأنماط التي تظهر فيها فكرة الواجب لضمير البدائيين المتوحشين » . ويقول ويست مارك في كتابه : أصول وتطور الأفكار الخلقية : « اذا كان المجتمع هو المدرسة فإن العادات هي المدير »^(١٤٠) .

وأبرز صفات العرف هي أنه مقدس، ومن هنا فقد حصل على قوة الزام اضافية، وربما كانت الأعراف كذلك لأنها كما يقول انتيجون على لسان سوفوكليس : انها ليست بنت اليوم او الامس بل هي ازلية ولا يعرف احد متى ظهرت . ويلاحظ هوبهوز ان العرف يمكن

(١٣٩) هوبهوز . قسم اول . فصل اول ص ١٢ ، وكرافتسوف ص ٧ .

(١٤٠) معارف الدين والاخلاق - المادة نفسها - والاشعار عن سجويك ، ايضاً عن معارف الدين والاخلاق .

ان يفقد قوته الالزامية لو امكن تفسيره وكشفه عقلياً عند اتباعه ، والمرحلة الأولى للعرف هي مرحلة الطاعة العمياء له بشكل آلي، وتلتها محاولة تنظيم السلوك على أساس من نظرة ما عن الحياة او تصور جديد للأرواح والآلهة او نمط جديد من المجتمع، فتتغير اسس التفكير وبالتالي مستوى السلوك ودرجته . ولعل ابرز مثل على تبدل الأعراف مقارنة حالة الانسان في طوري المشاعية البدائية (طور الصيد والالتقاط)^(١٤١) بطور الزراعة، فالباحثون الاجتماعيون مجمعون على ان المجتمعات الأولى للانسان كانت تقوم على عدم التمييز الطبقي او ما اشبه ، اذ لا وجود آنذاك للعبودية والسخرة ولا وجود لسيد وتابع ، والالتقاط مشترك وكذلك التوزيع ، ولا وجود للملكية الفردية، أو الحقوق الخاصة، او الامتيازات ، والأجنبي او المغلوب يُقتل أو يُؤكل ولا حاجة لاسترقاقه . ولكن لم يلبث الأمر بعد ان خلقت الحضارة مشاكلها معها ان تعقد المجتمع، نتيجة لبعض التقدم الآلي إن صح هذا التعبير عن طريق استخدام الانسان لآلات جديدة ساعدته على الانتقال الى طور الزراعة، وبالتالي الى الاسترقاق ليعمل العبيد في المزارع او في قطعان الماشية او سواها . وبالطبع بدأت هنا سلسلة من الاعراف والقيم الجديدة وانواع من الحقوق والواجبات لطبقات المجتمع ملاكاً واجراء وعبيداً ، كما ظهرت مشكلة الملكية والتشريعات لتحديد حاسب الطبقات، والحفاظ عليها كما تبين في القسم الخامس. ان العادات مع انها اول مظهر للسلوك لا يمكن أن تكون قد ظهرت من لا شيء. إن العادات لا تفسر نفسها بنفسها. إن قوة العادة ليس سبباً لظهور المؤسسات القانونية، بل العادات مرتبطة بالاقتصاد والعلاقات الاجتماعية والتطور الاقتصادي - الاجتماعي عموماً^(١٤٢) . لقد اوضح هذا بيلخانوف في رده على لابرولا احد الماديين الاقتصاديين ، بصدد قول الأخير بأن الجهل او قوة العادة تعتبر تفسيراً لظهور المؤسسات القانونية، وان الرمزية Symbolism هي السبب النهائي لكثير من العادات . وقد رأى بيلخانوف في هذا القول تفسيراً مثالياً ، يفسر ظهور المؤسسات القانونية وكأنها حصيلة نضال بين الأفكار المجردة . كما انه مع حقيقة ان الرمزية « قد كانت ولما تزل » عاملاً « ذا أهمية لا تنكر في تأريخ بعض الأيديولوجيات غير ان اعتبارها سبباً نهائياً للعادات، هو أمر لا يمكن الاقرار به على وجه الاطلاق. لنأخذ مثلاً كالاتي : لقد كان من عادة البشاق في القوقاز ان تقص المرأة ظفيريها عند موت الأخ، ولكنها لا تفعل ذلك عند موت الزوج. إن هذا عمل رمزي ينوب عن العادة القديمة القائمة على تضحية النفس على قبر الزوج الميت. ولكن لماذا تمارس المرأة هذا العمل الرمزي على قبر أخيها وليس على قبر زوجها؟ يقول الاستاذ كوفاليفسكي بأن هذا المظهر يمكن ان يعتبر فقط كأثر متخلف من تلك الأزمان البعيدة عندما كان رب الأسرة - المتحدة في نسبها الحقيقية او الموهومة الى

(١٤١) موبهوز . قسم اول . فصل اول . ص ١٨ - ٣٢ .

(١٤٢) بيلخانوف ص ٨٠ فما بعد .

امراة ما، هي الام الاولى لكل اسرة - هو السليل الاكبر من جهة الام ، أي اكثر افراد السلالة قرابة للام . ويستتبع ذلك أن الأعمال الرمزية يمكن أن تدرك فقط عندما نفهم فحوى ومنشأ العلائق التي ترمز اليها هذه الأعمال. فكيف تنشأ هذه العلائق ؟ طبعي ان الجواب على هذا السؤال لا يمكن تلمسه في الأعمال الرمزية ذاتها - ولو انها في بعض الأحيان يمكن ان تكون ذات دلالات مفيدة . فمنشأ العادة الرمزية التي بها تقص المرأة ظفيرتها على قبر أخيها ، ينبغي ان تفسر من خلال تأريخ العائلة، وهذا التفسير لتأريخ العائلة ينبغي تلمسه في تأريخ التطور الاقتصادي. ففي الحالة التي نحن بصددھا - أي الحالة التي تقص فيها المرأة ظفيرتها على قبر أخيها - فإن هذا التقليد قد دام بعد زوال شكل القرابة العائلية - الذي يدين هذا التقليد بمنشئه اليها . هوذا مثال على قوة العادة الذي تكلم عنه لابريلولا. لكن قوة العادة يمكن فقط ان تبقي على ما كان موجوداً في السابق. فهي لا تعجز فحسب عن تفسير منشأ احد التقاليد او منشأ احد الطقوس بوجه عام، وانما تعجز عن تفسير سبب الاستمرار على ممارسته . إن قوة العادة هي قوة استمرارية . فعند تحري تأريخ الايديولوجيات غالباً ما نجد انفسنا ملزمين أن نسأل انفسنا عن علة بقاء تقليد معين ، او عادة معينة ، في الوقت الذي نجد فيه أن العلائق التي يدين بمنشئه اليها ... قد انقرضت ... ان الاجابة ... بالحديث عن قوة العادة لا يعدوان يكون ترديداً للسؤال نفسه في صيغة الاثبات . السبيل الى الخروج من هذه المعضلة ؟ انه سبيل الاتجاه السيكلولوجي الاجتماعي. فالعادات القديمة تأخذ بالزوال، والتقاليد القديمة تأخذ بالضمور والاعتلال، عندما يدخل الناس في علائق متبادلة جديدة، ويأخذ النزاع بين المصالح الاجتماعية صورة نزاع بين العادات والتقاليد الجديدة وبين العادات والتقاليد القديمة. وليس ثمة من تقليد او عادة رمزية مأخوذة على حدة يمكن ان يؤثر على تطور العلائق الجديدة سلباً او ايجاباً . فإذا ما تمسك المحافظون بحرص وحرارة بالعادات القديمة ، فذلك لأن فكرة نظام اجتماعي نافع ، نفيس ، مألوف ، مقترن في اذهانهم اقتراناً متيناً بهذه العادات ... وينتج من ذلك ، ان المسألة كلها تكمن في ترابط الافكار. فعندما نجد ان تقليداً معيناً قد استمر رغم زوال العلائق التي نشأ عنها ... فعلينا أن نفترض أن هذا التقليد لم يكن مقترناً في اذهان المجددين اقتراناً قوياً بفكرة القديم الممقوت - كما هي الحال بالنسبة للعادات الأخرى . فلماذا ذلك ؟ إن الجواب على هذا السؤال سهل في بعض الأحيان، ولكنه في احيان أخرى متعذر تماماً - بسبب نقص في البيانات السيكلولوجية الضرورية . ولكن حتى في هذه الحالة ... « فيجب مع ذلك ان نتذكر بأن المسألة لا تكمن في قوة العادة، وإنما في ارتباطات معينة للافكار ناشئة عن علائق معينة بين الناس في المجتمع » (١٤٣) .

(١٤٣) بيلخانوف ص ٨٠ - ٨٣ .

لقد اشرت الى سيطرة العرف على الانسان البدائي ... وانه هو القوة الخلقية او الالزامية التي كان على البدائي مراعاتها في سلوكه ، ونضيف انه كان في الغالب عند الاجناس البدائية تصورات معينة عما تحدثه مخالفة العرف، مثل انه يجلب الشؤم على مخالفه وعلى جماعته، فمثلاً قبائل اليوتس توجب على صيادي الحيتان عدم الاقتراب من النساء في مواسم الصيد، ولكن هؤلاء الصيادين قد يعانون من شرور سواهم ، كأن تكون زوجاتهم غير مخلصات لهم عند غيابهم . فهنا المسؤولية جماعية . ويلاحظ ان كسر العرف وهو معنى العمل السيء عند البدائيين كان ينظر اليه إما باعتباره سبباً مباشراً للمرض او الوباء او اية نتائج ضارة كالكوارث وهذا يتلاءم مع مرحلة السحر، وإما باعتباره سبباً لاغضاب ارواح معينة او لجعل فاعل الشر أي كاسر العرف او اصدقائه في قبضة روح شريرة ، وهذه تعود الى مرحلة اواخر الحيوية وبداية مرحلة الدين .

ولنبداً بالتأثيرات السحرية، ها هنا يعمل التابو ، أي الشيء المحرم او الممنوع فعله كشيء له صفة او طبيعة سحرية ردعية أو انتقامية مباشرة. فمثلاً في روتوما نجد المواطنين امناء ولكن امانتهم تنبع من خوفهم من انه اذا تعدى احدهم على طعام يملكه آخر فإن صاحب الطعام يقتل المعتدي بواسطة الطعام نفسه، فالتابو شيء يؤثر مباشرة والذي يخالفه ينتقل تأثير التابو اليه مباشرة، وعندئذ يكون المخالف ليس محلاً للاذى والمرض فقط بل ويستحق الاقصاء عن الجماعة. وتأثير التابو على مخالفه آلي، ومباشر، ولا يحتاج الى تدخل الارواح^(١٤٤) .

ونجد عند البدائيين في مرحلة انضج أي مرحلة الحيوية ان مخالف العرف يخضع لفكرة الارواح وتدخلها ، فمثلاً يرجع الدوكاتاس سوء الحظ في الصيد الى معصية اقترفت من قبل احد الصيادين او ذويه ضد ارواح الموتى، وطرد المسيء - القاتل مثلاً - خارج الجماعة سببه انه اصبح رهينة او مكاناً لشبح المقتول. وهكذا فإن كل اذى يقع على الجماعة مثل الوباء كالسعال الديكي سببه روح خبيث، وأرواح الموتى مثل الناس الاحياء ترى شراً ما يروونه شراً وترى خيراً ما يروونه خيراً ، فهنا اصبحت الارواح البشرية ارواح الموتى هي الحارس الاعلى لأخلاق العائلة او الجماعة . فاذا قتل ابن اباه ، فإنه يعاقب بالشبح Ghost ، تماماً كما كان يمكن ان يعاقب من قبل المقتول لولم تكن الضربة قاضية . ومن هذه الفكرة بعد توسيع قليل ظهرت فكرة ان روح الاب يجب أن تعاقب (بالكسر) على الشرور. وان ارواح الأجداد القدماء يجب ان تشارك في عملية الثأر او العقاب . ونلاحظ هنا انه ليس العرف الأعمى ، بل ارواح الموتى اصبحت هي الحارس على الاعراف والقواعد المرعية في السلوك للعائلة التي تنتمي الى تلك الارواح . وغالباً ما تنسب هذه الاعراف الى

(١٤٤) هوبهوز . قسم ثان . الفصل الثاني . ص ٤١٩ - ٤٢١ .

جد قديم ، ولذلك تبقى روحه محافظة عليها ، ويشتد غضبه وعقابه لمن يحاول مخالفتها . فمثلاً عند قبائل شمال نهر هربرت Herbert River يوجد اعتراف بوجود يسمونه كوهين Kohin وتنسب له بعض قواعد التابو الخاصة بالزواج وبعض الأطعمة الممنوعة ، وعندهم انه مع اعتزاله الأرض وسكنه المجرة فإنه يتجول في الأرض أحياناً قبل منتصف الليل ويقتل كل من يلاقيه لأنه غاضب من كسر احفاده لتلك القواعد .

وعلى العموم فالغالب في مرحلتي السحر والحيوية بشقيها هو ان الأرواح هنا ليست اخلاقية، لأن الروح يهتم فقط بالتصرفات التي تتعلق بتشريعاته في الجماعة، وبشكل عام مستوى السلوك هنا ضيق لا يتعدى العائلة او العشيرة التي تنسب الى روح جد واحد . والمتوحش هنا يصلي بشكل مباشر ليحقق الروح له رغباته جميعاً ، من دون اية مراعاة لما نسميه اليوم الزامات خلقية، وهو لا يحاول حتى الدفاع عن مطالبه وقضيته وشرح عدالتها ، كما يفعل الانسان اليوم عندما يدعو الله ، فالهندي من قبائل النوتكا يرجو « كوهوتز » العظيم وهو يتهيا للحرب قائلاً : « ايه كوهتزر العظيم . دعني اعيش، بدون مرض، جذّ العدو، لا تخف منه ، جده نائماً واقتل اكبر عدد منه » فها هنا تتحرك الروح بنفس ولنفس الاعتبارات التي يتحرك لها المتوحش نفسه، فالقرايين والأضاحي تريحه ، وهو يدفع مقابلها ، وهو يقف الى جانب اصدقائه كما يقف الرجل البدائي، ويكره اعداءه (١٤٥) .

وفيما عدا ذلك فإن بقية صفاته تؤخذ من الشيء الذي هو فيه او الهدف الذي يزاوله ، فمثلاً روح الوباء توصف بالشر. والخلاصة فإن عبادة الأرواح الشريرة، وليس الأرواح الخيرة، لهو اكبر دليل على انخفاض المستوى الخلقي للمذهب الحيوي (١٤٦) . ويقرر بيلخانوف اعتماداً على تايلر، وعلى الضد من كوفاليفسكي، (والآخر يرى استناداً لفحصه للمعتقدات الدينية لدى البشاق أنهم لا يزالون في مرحلة عبادة الطبيعة Animism حسب تسمية تايلر، وان هذه المرحلة تتسم بتقرير تبعية الأخلاق والقانون للدين) أقول يقرر بيلخانوف ان تايلر في الحقيقة يرى أن عبادة الطبيعة بشكلها البدائي في المذهب الحيوي ليست ذات تأثير لا على الأخلاق ولا على القانون، ففي هذه المرحلة من التطور يرى تايلر « أن علاقة الاخلاق بالدين ليست إلا علاقة ترجع في اصولها الأولى فقط، وليس في

(١٤٥) هوبهوز كذلك ص ٤٢٥ - ٤٢٧ ، وبيلخانوف - كتابه السابق - حاشية (١) على ص ٧٤ ، يقرر المؤلف اعتماداً على تايلر ان عبادة الطبيعة المذهب الحيوي في العهد الهجري يخلو من الوازع الخلقي، وان الخرافات الدينية البدائية لا تتداخل مع الافكار الاخلاقية والقانونية إلا في مرحلة معينة وعالية نسبياً من مراحل التطور الاجتماعي، والاشارة الى كتاب تايلر : الحضارة والمدنية. لندن ١٨٧١ ، ج ٢ . ص ٣٢٦ ، وكذلك جارودي ، ماركسية - ص ١١٤ - ١١٥ ، ولا يسع المقام لايراد النصوص عنه .
(١٤٦) هوبهوز - كذلك - ص ٤٢٧ .

كليتها ، الى الحضارة الاولى في شكلها الجنيني.إن عبادة الطبيعة في العهد الهجري تكاد تكون خلوا من ذلك الوازع الخلقي الذي هو بالنسبة للعقل المذهب الحديث، الباعث الأصلي في الدين العملي... إن القوانين الخلقية تقف على ارضها الخاصة. ويرى بليخانوف بناء على هذا « أن الخرافات الدينية لا تتداخل مع الأفكار الأخلاقية والقانونية الا في مرحلة معينة وعالية نسبياً من مراحل التطور الاجتماعي »^(١٤٧) .

وقد تمت خطوة اخرى في تطور الأخلاق، في مفهوم العدالة، في معنى المسؤولية ... الخ عندما تصور الانسان الأرواح تصوراً أفضل، بأن جعلها تزاوّل شيئاً من الحياد دون اهتمام بمصلحتها الشخصية، وهنا بدأ مفهوم العدالة يظهر للافق . هنا اصبحت بعض الأرواح تراقب الأعراف وتوقع العقاب بالخارجين عليها بنوع من خياد القاضي، والمثال على ذلك الأرواح المسماة بالاييرنيس Erinys كانت اول الأمر ارواحاً متخيلة في الظلام تعمل في مناسبات محدودة فقط وذاتية ، مثلاً عند غضب الوالدين او عند كسر عرف معلوم ، وهي عند هومر روح تطوف بالجحيم شديدة الثأر والانتقام، ثم اعتبرت قوة تحت تصرف كل من له حق لدعوته للانتصاف له ، ثم اصبحت روحاً تحافظ على اجزاء معينة من الأخلاق. ففي الحالة الاولى عندما كانت مجرد آلة للانتقام لا يوجد شيء من الخلقية، ولكن في الحالة الأخيرة عندما اصبحت كمراقب محايد ضد كسر القوانين الخلقية يظهر العنصر الخلقي واضحاً^(١٤٨) .

ونجد الأرواح نفسها تحصل على صلاحيات اكبر فتصير الهة محلية او قبلية ، مهمتها رعاية الأخلاق فمثلاً يرى الكومانش أن روحاً عظيمة تعاقب الكذابين وفاعلي الشرور الأخرى، وعند سكان ساحل صالح ينزل الموجود العظيم من السماء ويعاقب الأشرار، ووفقاً لقبائل البلاك فيت فإن الشمس رحيمة وخيرة مع الذين يعملون الصحيح والمرأة القلقة منهم على ابنها المريض تبني بيتاً للشمس وتقسم انها لم تزن . وعلى العموم فإن الآلهة اصبحت منوطاً بها رعاية الأخلاق، ولكن وفقاً لنظرة وتحديدات العرف والتقاليد السائدة للسلوك الحسن والسيء .

وعندما تطورت فكرة الانسان عن معبوداته ، ووصل الى فكرة الاله الأعلى ، أصبح هذا الاله هو الراعي للجميع - وليس لفئة معينة - وللخير الأكبر من النظام الخلقي - وليس لفرع واحد منه - وذلك في مطلع بداية تكون الأديان الروحية . ولكننا لم نصل هنا بعد الى نظام اخلاقي عالمي، ولا الى مبدأ ان الله خير بالضرورة وبالطبع لأنه اله . فاللهة الشرك ذات اخلاق سيئة فهي نفسها تزاوّل الشرور وتعاقب لجرمها فمثلاً ابولو أجبر ان يصير عبداً ، وهي ترشى بالقرايين ، بل تقوم بوضع الدوافع للخطيئة في عقول الناس ونفوسهم ثم

(١٤٧) بليخانوف . حاشية ص ٧٤ ، ويستند على « الحضارة والمدنية » لتايلر . لندن ١٨٧١ . ج ٢ ص ٣٢٦ .

(١٤٨) موبهوز - كذلك ، ص ٤٢٨ .

تحاسبهم على ذلك . فالالهة هنا قوى تخويف وتطميع أكثر منها قوى خلقية بالمعنى الذي نفهمه اليوم ، ومع ذلك فقد أدت هذه التصورات فوائد عظيمة لضبط سلوك الانسان آنذاك . يقول باجيهوت : « وهكذا فإن الدين - في تلك المرحلة - قد أحكم النير كلياً على الجنس البشري، فقد وضع للقوانين القائمة جزاءات وعقوبات تحميها ، عقوبات مخيفة بحيث انه لا احد يحلم بأن لا يطيعها ، واصبح لكل جماعة واجباتها في خضم الطقوس والأسرار الماورائية ، ان كل مؤسسة لها ما يبررها ، وفي تلك الأوقات ... » في تلك الأوقات العصبية اصبح التخويف بالأرواح والالهة ضابطاً عواطف الناس ورغباتهم الجامحة، وفي تلك الأوقات حيث كان المستوى الخلقي واطناً والميول الفطرية والمتوحشة على أشدها ، فإن مثل هذه الاعتقادات والتخويفات كانت ضرورية وفعالة . وشبيه بهذا القول وأقدم منه بأكثر من الفي سنة نص فريد لأحد السفسطائيين وهو كريتياس المتوفى سنة ٤٠٣ ق.م ، وملخص فكرته : أنه عندما عجزت القوانين الوضعية كالاعراف عن معاقبة الأعمال غير المكشوفة لسلوك الناس، اخترع حكيم فكرة الالهة التي تعلم ما ظهر وما بطن لضبط الشرور غير المكشوفة ايضاً .

يقول كريتياس : « كان هناك وقت ، كانت فيه حياة الناس غير منتظمة وكان الإنسان عبداً للقوة، ولم يكن ثمة ثواب للفاضلين ولا عقاب للأشرار. ثم كما اعتقد اوجد الناس قوانين الثواب والعقاب لتحقيق العدالة وعقاب المسيئين . ولكن لما اصبحت هذه القوانين تمنع الناس من اقرار الجرائم المكشوفة والعلنية وبدأ الناس يفعلونها سراً ، ابتدع حكيم ذكي الخوف من الآلهة ، وذلك كوسيلة لإخافة الأشرار، فأدخل فكرة الالهة او الدين قائلاً يوجد اله دائم الخلود والحياة يسمع ويرى بعقله ويفكر بكل شيء وله طبيعة الهية تستطيع ان تسمع وترى كل ما يُعمل، حتى انك اذا خططت للقيام بأي شيء سراً فسوف لن تنجو من الآلهة لانهم يمتلكون عقولاً مذهلة ... » (١٤٩).

ومع ان المسألة ليست مسألة اختراع بهذه الصورة، إلا ان كريتياس وباجيهوت يعبران عن نقطة واحدة هي ان الناس صاروا عند مرحلة معينة من حياتهم محتاجين الى قوى عليا لضبط سلوكهم وقوانينهم . ومنذ هذه الفترة الى وقت متأخر وما زال الآن على نطاق واسع يتصل الواقعي الأرضي بالماورائي بأشكال مختلفة تمتد من تصور أرواح شريرة منتقمة الى تصور اله عالمي، وان الميثولوجيا والدين والميتافيزيقا تتقاسم خطأ مشتركاً وتتبادل المراكز ، بحيث يبقى المقياس الخلقي والوازع الخلقي اليوم ومنذ الوف السنين في الأعم الأغلب مقياساً ووازعاً خارجياً ، وليس مقياساً داخلياً فردياً . يقول جارودي : « ان مناط الأخلاق لم يطرح نفسه في بداية الأمر كمشكلة، بل هو قد فرض ذاته

(١٤٩) يوجد النص كاملاً في

Kathleen Freeman: Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, London. 1966. P. 157-158 .

على شكل اسطوري، شكل حكاية تُروى او وحي يُهبط، اي بتدخل علوي : من الواح حمورابي الى وصايا موسى العشر . وهو حتى حين أصبح مادة للتفكير لم يتحول دائماً الى مشكلة، بل الى تبرير، بدليل النظريات الاجتماعية المحضة التي تتسم عامة برد « القيمة » الى « الحقيقة » ، وبرغم اعطائنا في آن واحد، على شكل وصف موضوعي لطبيعة الانسان الاجتماعية، تفسيراً وتبريراً للقسر او للعقد .

وهذه « الأيديولوجية » التبريرية تسبغ على نفسها ثوب « العقل » : اذ أن كل طبقة اجتماعية، على مدى التاريخ، قد اسبغت اسم « العقلانية » على ما يلائم مصالحها الطبقية . وقد حلت هذه « الأيديولوجيات » التبريرية محل الأسطورة والوحي، منذ الأمثلة المحافظة التي رواها « سينيوس آغريبا » حتى نظريات « سبنسر » في « علم الأعضاء » ومنذ « قوانين » افلاطون الى « فلسفة الحق » التي وضعها هيجل^(١٥٠) . ويرى البعض ان انتقال الاخلاق من المجتمع ، من الطبيعي الى ما فوق الطبيعة والمجتمع .. حدث في الماضي السحيق عندما اصبحت ادارة القانون منحصرة في رئيس او رجل طبيب تجمعت حوله معاني القداسة، ويدعي انه يستمد قوته ونفوذه من اجداد القبيلة الالهة ، وان كل ما يعمله انما هو بمساعدتهم وباسمهم^(١٥١) . لقد رأينا الآن ان الدين والأخلاق صارا متصلين عندما ظهرت فكرة الاله الأعلى في فترة الشرك . وفي الوقت نفسه نجد ان هذا الاتصال يتحقق في خط آخر، اعني فكرة العقاب الاخروي، فمنذ لاحظ الانسان عدم تطابق العدالة مع الفضيلة، اعني ان الأشرار غالباً ما يفلتون من العقاب في هذه الدنيا، ظهرت فكرة عالم آخر للعقاب والثواب، ولكن هذه الفكرة، ككل شيء فكره الانسان او صنعه او اكتشفه او اعتقده لم تظهر بهذا الشكل الذي نعرفه الآن بل تدريجياً على مدى احقاب طويلة فنجد شيئاً منها عند المتوحشين بأشكال مختلفة ، وهي عند هؤلاء امتداد للمذهب الحيوي القائل بوجود روح في كل شيء . وهذه الروح تستمر في حياة شبيهة تمام الشبه بحياتها الأرضية . ان رفاها ودوامها بعد الموت يقوم ليس على اعمالها في هذه الحياة، وانما على ما تتسلمه من عناية الأقارب والأحفاد بعد الموت فيجب ان توارى في القبر كما ينبغي، وتسكن في بيت وان تطعم كفاية . وهذا هو التصور السائد وراء فكرة الواجبات نحو الميت حتى بعد ان تطورت المسألة وادخلت فيها عناصر جديدة . وهذه العناصر بأشكالها المختلفة لم تكن بشكل عام خلقية ، ففي بعض الأحيان يبدو عند البدائيين ان الحياة الأخرى امتياز لبعض الطبقات فقط كما عند التونكانس Tongans حيث يسترجع الميت مكانته السابقة في هذه الحياة عند

(١٥٠) جارودي : ماركسية ... ص ١١٤ . وهذه اسماء كتب لهؤلاء . واغزيبا هو قنصل روما عام ٥٠٣ ق.م.
وه مبادئ فلسفة الحق « عنوان كتاب لهيجل ، وهو مترجم الى العربية بهذا الاسم . ترجمة تيسير شيخ الارض . دمشق ١٩٧٤ .

(١٥١) معارف الدين والأخلاق - نفس المادة -

انتقاله الى حياته الأخرى، وأحياناً يتوقف الحصول على الجنة على نوع الميت ، فعند الميكرونشيانس من يموت بسلام يصل الجنة، بينما يسقط البقية في جهنم .
وتعتقد قبائل « الوالهالا » ان أولئك الأفراد الذين عملوا جيداً في هذه الحياة اي الذين تأثروا لأنفسهم كثيراً واكلوا اكبر عدد من اعدائهم سيعيشون في جنات جميلة بينما سيعذب الجبناء . ومهما جال في ذهن القارئ عن تصورهم هذا للعمل الجيد، وهو امر يمكن ان نفيد منه عندما نتحدث عن نسبية القيم، فإن المهم هنا انه من الصعب ان نحدد عند البدائيين كيف يكون الجزاء متوقفاً على عمل الانسان نفسه في هذه الحياة وكيف يحاكم ، او ما هي الوسيلة لموازنة شروره مع حسناته . ومع أن فكرة حياة اخرى ظهرت مع المذهب الحيوي الا أنها ليست اعتقاداً سائداً في هذه الفترة، وهي على العموم في دور التكوين، والأهتمام بفكرة العدالة ضئيل هنا. ولكن في طور الشرك وبدء الأديان الروحية تظهر الفكرة بشكل محدد فعند المصريين تعاني الروح محاكمة امام اوزيريس ونفس الشيء عند المكسيكيين حيث يملكون كتاباً للموتى شبيهاً بما عند المصريين . وهكذا يبدو ان طور تعدد الآلهة في مراحله العليا يتجه الى تنظيم الصورة المشوشة عن العالم الآخر، ولكننا لا نجد فكرة العالم الآخر عند البابليين واليهود ولم تصبح مركزية عند اليونان إلا على يد النحلة الأورفية^(١٥٢) .

والآن كيف وصل الانسان الى ما هو خير وما هو شر، وما هي الطريقة ليتخلص من الشرور، وكيف عاقب ويعاقب الخارجين على ما يراه المجتمع خيراً او شراً ؟ في المراحل المبكرة لنشأة الاخلاق كان الناس يستخدمون طريقتين للتعامل مع الشرور الأولى تستند الى السحر والأخرى الى الدين وأحياناً يمتزجان . في الطريقة الأولى: تعتبر الشرور - وأي كسر او مخالفة العرف والتابو - شأنها شأن الموجودات الشريرة اشياء يمكن بطرق مناسبة فصلها وابعادها عن الانسان او المكان او الجماعة، فيمكن ان تسحب من الذين اقترفوها وتوضع بطرق مراسيم سحرية في حيوان او انسان او صخرة، وكبش الفداء هذا يحمل هذه الذنوب ويبعد في الأقاليم او يُدمر. فمثلاً عند الصينيين تمثل امراض ومصائب الناس خلال السنة السابقة بمجموعة من الأحجار وقطع الحديد وتوضع في قارورة ثم تنسف في حفل مقدس. ومن المهم هنا ان نلاحظ ان المقدس عند البدائيين لا يعني نفس معناه عندنا ، عندنا المقدس والطاهر مترادفان ، اما عند الأقدمين ، حتى في شريعة موسى فإن المقدس والقذر ليسا متناقضين بالضرورة ، الشيء المقدس يساوي المحرّم، وهو مقدس او محرّم لأنه مليء بالتأثيرات الخطرة، والمقدس يعني هنا الشيء المعزول لخطره او لأنه خصص للاله او للروح ليتصرف به كيف يشاء^(١٥٣) .

(١٥٢) هوبهوز - كذلك - نوت (٤) على ص ٤٣٢ ، وكذلك ص ٤٣٤ - ٤٣٨ .

(١٥٣) هوبهوز - كذلك - ص ٤٣٩ - ٤٤٠ .

اما الطريقة الثانية للتخلص من الشر، فتتعلق بالأخلاق في مرحلة سيادة المذهب الحيوي ومرحلة الدين، وفيهما نجد ان الشر أو الخطأ هو ازعاج لروح ما، روح الأجداد، أو روح عليا، إما لمخالفة شرائعها، أو لعدم تقديم القرابين لها. وهنا تكون عملية التخلص من الذنب أو الشر إما بالتخلص من الروح الغاضبة نفسها وإما بالعمل على ارضائها بالقرابين، والملاحظ وجود طريقة ثالثة وسطى بين هاتين الطريقتين وهي بأن ينكر المذنب انه فعل ما فعل ويعدّد جميع ذنوبه في حفل خاص وينادي بجميع الأرواح أو الالهة المنوطة بكل ذنب من ذنوبه، ثم يطلب منها الغفران كما نجد في بابل ومصر. ولنكتف بمثال واحد من بابل : يتقدم المخطيء وينادي الآلهة بأسمائهم بأن يقول : أيها الإله الفلاني كن غفوراً ثم يقول بعد ان يعدد جميع الآلهة :

أنا لا اعرف الذنب الذي اقترفته .

ليكن مغفوراً الذنب الذي اقترفته .

لتحمل الريح الذنب الذي اقترفته .

ثم يعدد جميع ما يخطر في البال من ذنوب فعلها او لم يفعلها ويطلب لها الغفران ، ثم تحرق قائمة الذنوب او تلقى في الماء^(١٥٤) . ففي هذه المراحل الأولى السحرية والحيوية والدينية المبكرة نجد ان طريقة التعامل مع الشرور هي اما بنقل اثر او روح المرض او الشر الى شيء واتلافه وإما بتخويفها، وإما بخداعها (انكار الفعل او الذنب) . وبعد أن تطورت فكرة الروح وحل محلها الاعتقاد بالآلهة اصبحت طريقة التخلص من الذنوب والشرور بتقديم القرابين لارضاء الآلهة ، وليس في هذه الطرق فكرة أخلاقية بمعناها اليوم، ثم بدأت فكرة العدالة والمسؤولية الفردية تظهر بشكل واضح عندما أُقِرَّ لبعض الأرواح والآلهة صفة القضاة المحايدون الذين يعاونون المظلوم ويعاقبون القاتل لانه قاتل وفق قانون محايد. ولكن الآلهة قبل ظهور الأديان الكبرى في الصين والهند والشرق الأدنى لم تكن موجودات كاملة في تصوره ولم تكن خيرة دائماً وبطبعها، فإن بعضها كان يمثل العواطف الانسانية الشريرة. ولكن هذه التصورات الأخلاقية والتي كان يزاولها الانسان عملياً في مرحلة الحس المشترك قبيل القرن الثامن قبل الميلاد لم تلبث ان انفصلت عن الواقع ورفعت بعد القرن الثامن الى مصاف المثل والنماذج واصبحت عالماً قائماً بذاته وهدفاً للسلوك الانساني، وهنا تظهر المرحلة الثالثة مرحلة التأمل والتصورات عند المذاهب الشرقية كالزرادشتية والبوذية وعند اليونان ، وفي فلسفتهم ابتداء بسقراط. وقد اتخذت في هذه المذاهب الشرقية صورة حادة من وحدة الوجود أو الزهد . وبصورة عامة فإن مهمة الأخلاق في هذه المرحلة عند هذه الأديان هي ان يصل الانسان الى خيره وخلصه بنفسه وداخل نفسه بأن يخلع فرديته وكل ما يصله بالعالم الحسي لكي يتهيأ للاتصال وربما

(١٥٤) كذلك من ٤٤٢ - ٤٤٣ .

للاندماج او الفناء بالعالم الروحي او بالموجود الأعلى .

اما عند فلاسفة اليونان المثاليين فقد رفعت الفضائل الى مصاف المثل، وصار العالم الحسي سجنًا وخطيئة ينبغي الخلاص منه من اجل حياة فضلى بعد الموت مع التأكيد على الفضائل الفكرية واحتقار الفضائل العملية المتعلقة بالعمل والزراعة والحرف^(١٥٥) . واستمرت هذه الصورة سائدة في الاعم الاغلب الفلسفات الدينية والمثالية طيلة العصور الوسيطة وإلى وقت متأخر من عصورنا الحديثة.

وقبل ان نجمع شتات هذه اللوحات المستعرضة لتطور فكر واخلاق الانسان من المهم لتكملة الصورة القاء نظرة على تطور فكرة القوانين الوضعية والمسؤولية القانونية . وهنا نجد خطين كلاهما يبدأان من بداية واحدة اعني من العرف، الأول يبدأ من العرف ، ومخالف القانون هو مخالف العرف وهو يُعاقب وكذلك الحيوانات بل والجمادات لأنهم جميعاً أصبحوا - عند قيامهم بكسر العرف، او تسببهم بكسره - محلاً لقوة سحرية مؤذية معدية او لروح شريرة، ولا بد من التخلص منها اما بتحطم ما حلت فيه واما بتطهيره، والمسؤولية هنا جماعية بمعنى ان مخالفة أي فرد للعرف او اغضابه للأرواح قد يوقع الأذى في الجماعة كلها او على الأقل في اقربهم اليه. وهذا التصور للشور استمر صاعداً ، وكلما وصل الانسان الى تكوين صورة اقوى وأمثل عن الأرواح والآلهة كلما زادت سلطاتها واصبحت اعمالنا نتائج لتقديرها وارادتها وتدخلها، وما زالت فكرة عزو العمل الخاطئ والشور والخيرات الى قوى فوقانية حية في تفكيرنا الحاضر على وجه العموم . هذا هو الخط الأول، خط ينسب افعالنا الى قوى ما عليا . اما الخط الثاني فهو عملي واقعي فالإنسان لم يستطع بين حين وآخر إلا ان يعترف بما تقدمه له الخبرة ومن هنا تطور خط آخر مناقض للأول في تصور الانسان للشور ومصدرها والمسؤولية عنها . أي بعزوه الى الانسان نفسه، ونجد هذا الاعتراف الواقعي، هذا الخط الثاني موجوداً بشكل غير واعٍ في نفس التصور الأول الماورائي للشور ومصدرها. اعني عندما يجعل البدائي فاعل الشر نفسه، وليس ايا سواه ، محلاً للشر او للروح الغاضبة، ولذلك يجب ان يقتل او يطرد^(١٥٦) . فهنا يظهر اثر الخط العملي الواقعي في تحديد المسؤولية ضمناً وربطها بالفاعل نفسه على الرغم من ان وعي البدائي أنذاك يجعله ينسبها الى ارواح اخرى جعلت الفاعل مجرد آلة

(١٥٥) كذلك ص ٤٤٢ - ٤٤٦ ، والفصل الثالث ص ٤٥٩ - ٤٨٨ ، ويوجد تفصيل لآخلاقيات الأديان الشرقية في مصر والهند والصين واليهودية والمسيحية والإسلام والحركات الدينية المتأخرة في كتاب : المذاهب الأخلاقية الكبرى . الفصل الرابع . ص ٦٣ فما بعد . وحول رفع سقراط وافلاطون وآخرين للفضائل الى مثل مع تحليل جيد للأسباب الاجتماعية والعرفانية لمثالية افلاطون واحتقاره للعمل اليدوي : المدخل - جون لويس - السابق - الفصل الثاني كله .

(١٥٦) كذلك القسم الثاني. الفصل الثاني. ص ٤٣٩ فما بعد .

للتنفيذ. وسيستمر هذا الاعتراف بالواقع حتى نصل الى الزامات وعقوبات يفرضها المجتمع في حقلي القانون والأخلاق تباعد كثيراً عن الخط المافوقى وتتضمن اعترافاً واقعياً بالمسؤولية الفردية او الجماعية، نجد ذلك في عمليات الثأر بين قبيلة وقبيلة او بين شخص وآخر، ونجده في القاعدة الشهيرة « السن بالسن والعين بالعين » التي نجدها في سفر الخروج، وأقدم من ذلك في مسلة حمورابي^(١٥٧) وسنجد هذا الخط الواقعي لتحديد مصدر الشرور والمسؤولية في الأديان والفلسفات المثالية متوازياً مع التصور المافوقى أي الخط الأول. هذه الثنائية التي وجدناها ليس في الأخلاق والقانون فقط بل في فكر الانسان في المرحلة الثالثة مرحلة التأمل والتصور، الثنائية بين الميتافيزيقا من جهة والعلوم والحرف والفنون العملية من جهة اخرى. أليس شيئاً عظيماً الدلالة ان الفيلسوف المثالي الذاتى ما زال يسلك بموجب هذه الثنائية، فنجد فيلسوفاً مثل بيركلي او مالبرانش ، من الزاوية الفلسفية، يجعل العالم مجرد افكار وينكر الوجود المادي للأشياء ، ومع ذلك فهو لا يمتنع عملياً عن تناول طعامه او تبديل ملابسه اذا اتسخ ؟

نعود الى توضيح الخط الواقعي في الأخلاق، فنجده يتطور هو نفسه، فقاعدة السن بالسن نجدها اول الأمر تطبق حرفياً ، فإذا قتل شخص بسقوط رجل عليه من شجرة فإن شخصاً آخر من اقرباء المقتول مثلاً او من قبيلته عليه ان يسقط على القاتل بنفس الطريقة، وهو وحظه؟ ثم حلت فكرة التعويض محل الثأر ومحل العين بالعين، التعويض بماشية او ما أشبه، وكما ان مسلة حمورابي تبين لنا أن قاعدة السن بالسن وغيرها من القوانين كانت تطبق تطبيقاً طبقياً اعني ان ما يترتب على قتل حر لعبد او رجل لامرأة غير ما يترتب لو انعكس الأمر، كذلك نجد ان التعويضات العينية او النقدية طبقية ايضاً . على انه في كل هذه الأحوال لم يكن هناك تمييز بين الفعل العمد والعرضي، المهم ان الضرر قد حصل فلا بد من قصاص او تعويض. ثم خف دور المسؤولية الجماعية وبدأ التمييز بين العمل العمد والعرضي^(١٥٨) . وقد انعكست هذه التطورات في الأديان الكبرى^(١٥٩) .

فبالنسبة لليهودية صار معلوماً منذ كتب سبينوزا كتابه « الأخلاق » ان السلطة الخلقية والتشريعية خارجية، وكذلك مصدر الأخلاق، يتمثل ذلك في اله اقرب ما يكون الى رئيس قبيلة . يقول هوبهوز : « يهوه Yahueh » هو ليس الهاً للجميع بل لاسرائيل فقط، وحتى في Deute Ronomy نجد اعترافاً صريحاً ببقية الآلهة ولكن على بني اسرائيل عبادة يهوه فقط «Deut.V.7» وسكان السماء الهة عيَّنهم يهوه لحماية الأمم الأخرى في العالم،

(١٥٧) المادة ١٩٦ من « العين » والمادة (٢٠٠) من السن ، عن هوبهوز . قسم اول . فصل ٣ ص ٧٤ .

(١٥٨) كذلك ص ٧٥ - ٨٧ .

(١٥٩) التفاصيل في : هوبهوز : قسم ثان . فصل (٤) ص ٤٩٠ فما بعد، وكرسون ج ١ . ص ٩٢ فما بعده والمذاهب

الأخلاقية الكبرى . ص ٧٦ .

واختص هو بعبادة بني اسرائيل له، بينما يعبد بقية الناس الآلهة الباقين . والذي جعل يهوه افضل الالهة هو عدم حبه للقرايين، بل للعدالة، فهو موجود مثالي ليس لأنه « أوجد » بل هو « اوجد » لأنه موجود مثالي. وهذه الفكرة عنه كأوجد ظهرت متأخرة في الفكر اليهودي، وهي نتيجة، لا سبب ، لتغير تصورهم عنه. وفي المراحل الأولى كان شخصانياً يمشي في جنة عدن في المساء البارد ويشم رائحة القرايين ويعلن انه سوف يلعب الأرض من أجل خاطر البشر. وعلى العموم كان يخاف من الناس الذين صنعهم اذ ربما يحصلون على قوة فوق ما يجب « آدم اصبح واحداً منا » . واذا كان للناس لغة واحدة يستطيعون الوصول الى السماء ببناء ابراج عالية، لذلك وزعهم الله وجعل لغاتهم متفرقة . ولكنه يستطيع ان يظهر في الظلمة الشديدة او في الشجرة المستقلة، وهو احياناً - بصورة سحرية - خطر على عباده . فإن لمس الشجرة المقدسة «ARK» أو النظر الى الله خطر للغاية ومميت . وهو يسكن جباًلاً معينة . وهو يبدو كإنسان او بصفات انسان، كرئيس نصف بربري، ومع انه اقوى من الانسان فهو غيور كما يصف نفسه، يستطيع ان يعاقب الأبناء بجريرة الآباء وفقاً لقواعد المتوحشين في المسؤولية الجماعية. ويخطئ احياناً ، بل غالباً فيعترض عليه موسى ويدعوه الى تدبر الحكم عندما يستعجل في قرار او عمل ما. نعم هو مصدر التشريع والحق والباطل لأنه مصدر القانون ولكنه قانون شعب متوحش محب للحرب، قانون يتضمن كل صفات الأخلاق الجماعية وبشكل مبالغ فيه. ويهوه رجل حرب حتى انه يصر على افناء الكنعانيين جميعاً . وشريعته تعترف بالثأر الدموي حتى عندما يكون العمل او الجرم غير مقصود. ومع ذلك فإن تشريعه يتضمن آنذاك خير ما في النظم القديمة البربرية مثل مساعدة الفقراء والأيام والارامل ومنع الربا «Usury» وحماية عبيد اليهود وإمائهم. وقد تحول هذا الدين اعتباراً من القرن الثامن ق.م الى عبادة روحية لإله واحد خالق وحاكم للكون كله، هو مصدر العدالة الاجتماعية والرحمة والحب. ويهمننا هنا من الخطوات الجديدة التي اضافها هؤلاء الأنبياء تدريجياً ما يلي :

١ - الاحتجاج ضد القرايين كوسائل لازالة الذنوب، وبدلاً منها صار الإله يريد حكماً وعدالة تجري كالمياه والجداول العظيمة، وتطور هذا الى ضرورة عبادة اله روحي بشكل روحي وبصدق . فها هنا نرى تطور فكرة العدالة، في البداية يزيل الانسان شروره بالسحر، بطردها بعيداً او نبذها وعدم الاقرار بها ثم باجراء صفقات مع الالهة بالقرايين . وقد بدأ الشعور الخلقي الصحيح عندما تخلص الإنسان من هذه التصورات الصببانية وادرك ان الله لا يهتم بالعطايا ولكن بالتوبة وبتغير القلب .

٢ - كانت تعاليم الأنبياء القدماء (اليهود) تسعى وراء خلاص جماعي وخير أو صلاح جماعي ، لبني اسرائيل وليس للفرد اليهودي. ففكرة العالم الآخر غير معروفة عند هؤلاء والمهم خلاص بني اسرائيل في هذه الأرض. ولكن بعد ذلك اصبح يهوه الهأ لكل

الأرض، ولكن نعمة التهديد والعداء للأعداء ظلت سائدة، كما ان الفكرة عن اله عالمي لم تتطور، ذلك انه بعد «الخروج Exile» انغلق اليهود على أنفسهم خوفاً من الضياع، فلم يثمر التوحيد هنا نتائج الطيبة وظل ذلك حتى عصر «بول Paul» (١٦٠). وقد عبر كريشون وفرنسوا غريغوار عن نفس المعنى، وقد اورد الأول نصوصاً من الكتب المقدسة اليهودية مباشرة ليوضح كيف ان الاله يأمر كقائد حربي وكملك يجب ان يطاع لأنه الاله. وكيف ان الانسان لا شأن له باكتشاف القواعد الأخلاقية، وأنه ما عليه اذا أراد معرفتها إلا أن يتجه نحو النصوص المقدسة يقرأها ويتدبرها، وهذا يصدق على المسيحية أيضاً (١٦١). « تحدث الرب بعد ذلك بما يأتي : انا الرب الهكم الذي اخرجكم من أرض مصر من مواطن الذلة، فلا تتخذوا من دوني الهة تعبدونها . حرمت عليكم الأصنام والتماثيل وتصوير ما في السماء أو في الأرض أو في قاع البحر. لا تعبدوا شيئاً منها ولا تقيموا الشعائر لها لأنني الرب الهكم الاله القوي الغيور الذي يثأر من الآباء ويأخذ بجريرتهم ابناءهم واحفادهم الى الجيل الثالث والرابع حيث انهم ابغضوه بالمعصية ، يمنح الغفران لمن احبوه وحافظوا على فروضه، وبسببه يمنح الغفران لأبنائهم واحفادهم بل الى الف جيل من ذريتهم ... » (١٦٢). « من قتل فعقابه القتل ومن قتل حيواناً فإنه يلزم بحيوان مثله ومن أهان احد مواطنيه يهان بمثل إهانته . العين بالعين والسن بالسن والجروح قصاص » . وتمثل الطبيعة الأمرية القطعية الصارمة والتهديدية بما يلي : « انا الرب الهكم اذا سرتهم حسب اوامري... فإنني أنزل عليكم المطر المناسب لكل فصل فتنبت الأرض الحب وتثمر الأشجار في خصوبة يانعة وتكادون تذررون ما حصدتم من سنبله لأن نضج العنب يشغلكم في قطفه ... وتقطفون آمنين في اوطانكم ... بل أسير انا نفسي بينكم وأكون الهكم وتكونون شعبي » (١٦٣). « فإذا لم تطيعوني... فهاكم موقفي معكم : اعاقبكم بالجذب وبالقيظ الذي تذبل منه اعينكم والذي ينهكمكم. سيكون من العبث ان تلقوا البذر في الأرض لأن اعداءكم ستلتهمه وسأوجه اليكم بنظرتي الغاضبة . ستفزعون امام اعدائكم وستكونون رعية لمن يبغضكم ... سأجعل السماء فوقكم كالنار والأرض تحتكم كالنحاس » وهو يهددهم بالحيوانات الوحشية والطاعون والمجاعة والنفي والكوارث وكل ما يرهب ويخيف (١٦٤). ويضيف فرنسوا غريغور « ان العبرانيين السابقين للموسوية ... كانوا يمارسون ديانة « انيمية » يدخل فيها السحر على نطاق واسع، وليست قائمة على تعدد الآلهة بمعناه

(١٦٠) ترجمة بتصرف عن هوبهوز قسم ثان . الفصل الرابع ص ٤٩٠ - ٤٩٥ .

(١٦١) كرمون ج ١ ص ٩٢ .

(١٦٢) من الوصايا العشر. كريسون ص ٩٣ - ٩٤ .

(١٦٣) كذلك ص ٩٦ .

(١٦٤) كذلك ص ٩٧ .

الصحيح، بيد انها تؤمن بعبادة « ارواح » الأموات على الأقل. اما فكرة الإله الوحيد فلم تنشأ الا ببطء (وتحت تأثير شخصيات اخلاقية متعددة مثل النبي موسى)^(١٦٤) ، وكان الإله الوحيد في البدء قومياً و« غيوراً » ثم أصبح كلياً فادياً في عصر « الأنبياء » منذ القرن التاسع ق.م، وهذا منشأ نوع من الالتباس نجده محيطاً بـ « يهوه » في الانجيل : فهو في سفر « اشعيا » مثلاً « الواحد » والمبدأ الأخلاقي و« حَكَم الشعوب ... » معبده الكون بأجمعه والوسيلة المثلى لعبادته ليست القرايين بل طهارة القلب واحترام العدالة... وسيأتي يوم ينقذ فيه الانسانية بواسطة « مسيح » من آلامها التي تتخبط فيها ليقيم مملكة العدل والخير^(١٦٥) ... اما سفر التكوين وسفر الخروج وسفر تثنية الاشتراع وسفر اللاوي فإنها تشيد اكثر ما تشيد بالقدرة الإلهية : فالإله وحده خالق الكون والانسان ، ومن الأكيد أنه إله اخلاقي غير أنه مهيم جبار لا راداً لشيئته ويطلب الطاعة لا شيء آخر الا لأنه [« هو الرب، الهك »] . وهو يعد بالثواب أولئك الذين يحبونه ويحفظون وصاياه ويوقع عقابه « بأعدائه ومخالفيه الى الجيل الثالث والرابع »^(١٦٦) .

وبالنسبة للمسيحية نجدها تحدد خطوط دين عالمي^(١٦٧) ، ولكنها كانت ضمن مرحلة التأمل والتصورات فظهر فيها صدى للثنائية الحادة بين عالم الفكر وعالم الخبرة، ولذلك جاءت مثالية روحية اكثر من اللازم ، بحيث أهملت أو كادت تهمل مطالب الإنسان العملية^(١٦٨) . ونجد المسيحية تبشر بعالم ومملكة الله ، ليس في هذا العالم، بل في مملكة السماء للسذج والمرضى والفقراء « سعداء هم السذج لأن مملكة السماء لهم، السعداء هم المرضى لأنهم سيواسون ، سعداء هم الحكماء لأنهم سيرثون الملك، سعداء من جاعوا وظمئوا الى العدل لأنهم سيشبعون ... »^(١٦٩) . وشريعة الانجيل لا تمتدح القصاص بل تقول بالتسامح والحب « لا تقابلوا من يسيئونكم بالمثل . بل اذا ضربك احد على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر. واذا ادعى احد ملكية ثوبك فاتركه له . » « ولكني اقول لكم

(١٦٤) قارن بفرويد : موسى والتوحيد . ترجمة جورج طرابيشي ط ٢ ، دار الطليعة . بيروت ١٩٧٧ خصوصاً الفصل الثالث ص ٧٥ - ١٤٤ . وقد ذكرنا كتاب : اسبينوزا - رسالة في اللاهوت والسياسة في مكان آخر .

(١٦٥) لا مجال لذكر النصوص التي يذكرها اميل لودفيغ عن حلم اورشليم بالمسيح في كتابه : « ابن الانسان » ترجمة عادل زعيتر، ١٩٤٧ ص ٣٩ - ٤١ .

(١٦٦) المذاهب الاخلاقية الكبرى ص ٧٦ .

(١٦٧) يقول باسيل غارمونس وليمز : ان اول من رأى في رسالة المسيح رسالة عالمية هو شاؤول أوف طرسوس Saul Of Tarsos والذي أصبح فيما بعد باسم بول Paul . ص ٢٢٣ فصل ١٨ من كتاب :

Basil Garmons Williams: History of The World. Second Ed. London. 1951.

(١٦٨) هوبهوز - كذلك ص ٤٩٥ فما بعد .

(١٦٩) كريسون ص ٩٨ حيث يذكر موضع هذه النصوص من الانجيل نفسه .

احبوا اعداءكم وباركوا من يلعنكم واعملوا الخير لمن يبغضكم وصلوا لمن يسيئكم ويعذبكم» (١٧٠) .

على أننا اذا تأملنا الأخلاق المسيحية الأولى او البدائية كما تظهر عند ظهورها وفي عصورها الأولى نجد فيها خطين : الأول تشاؤمي نسبي، والآخر تفاؤلي . « ذلك ان الإيمان بأن الله » آب ضابط الكل خالق السماء والأرض » يلزم اعتقاداً آخر بالشيطان، المخلوق المتمرّد الذي سقط. وجر معه في سقوطه آدم وحواء ... وهذا مصدر فكرة « الخطيئة الأصلية » (التي نهجت - بل وتكاد ان تكون اخترعت - من قبل القديس بولس) - لأنه لا ذكر لها في الأناجيل - وادت الى انه لا سعادة في هذا العالم، كما جعلت من العالم منفى و« واديا للدموع » ... ولذا فإن الشاغل الوحيد للمسيحي يجب ان يكون « خزن الكنوز في السماء حيث الديدان والصدأ لا تفسد شيئاً » (١٧١) .. وهذا ما ينتج عنه اخيراً احتقار كل ما يربطنا بالحياة، واحتقار الأهواء والحب الشهواني... وكذلك احتقار الذكاء المتكبر [« طوبى للمساكين الروح »] ... بل ولعل الخلاص ذاته كما ارتآه القديس بولس - ايضاً - غير ممكن الا باللطف الإلهي ، لا بالأعمال الأرضية . وحين يقول يوحنا [« انا هو الطريق والحق والحياة »] او يقول ايضاً انه هو القيامة والحياة، فإن ما يقصده بذلك المناداة بأن التقبل الشامل للإيمان، دون أي نقاش، من قبل قلب طاهر وخاضع، هو الذي يقود الى « الحياة » الأصلية الوحيدة ... أي الحياة في ملكوت الله » (١٧٢) .

« غير ان المذهب الانجيلي مذهب متفائل لأن « البشارة » المسيحية هي ان الله قبل كل شيء أب لا متناهي الحذب والناس اطفاله... ويتلخص اصحاب الناموس والأنبياء بالقاعدتين التاليتين : محبة الله [« احب الرب الهك من كل قلبك »] ... ثم لكي تقدم له خير دليل على هذا الحب محبة الغير « كما تحب نفسك » [« وأحب قريبك كنفسك »] ... وهذا ما يبرر - كما تجدر ملاحظته - ادانة كل ما قد يضللنا عن هذا الحب (كالأهواء والثراء ..) وادانة الذكاء ... « الحق اقول لكم إن لم ترجعوا وتصيروا مثل الأولاد لن تدخلوا ملكوت (١٧٣) السموات » (١٧٤) ...

ومن الملاحظ وجود جماعات دينية قبيل وابان ظهور المسيحية مثل طائفة الأسانيين Esseniens أثرت تأثيراً كبيراً في تعاليم المسيح الأولى . ويصف اميل لودفيغ احوال هذه الطائفة فيقول « ليس من همها اصلاح البلد او الكنيس او اقناع انسان بل العيش الهانىء

(١٧٠) كريسون ص ٩٩ كذلك عن موضع النصوص .

(١٧١) انجيل متى . الاصحاح السادس العدد ١٩ .

(١٧٢) فرنسوا - المذاهب الكبرى . ص ٧٨ - ٧٩ .

(١٧٣) انجيل متى : ١٨ - ٢ .

(١٧٤) المذاهب الكبرى . ص ٧٩ - ٨٠ .

في ما بينهم ، وكان عددهم اربعة آلاف رجل وامرأة، وهم من الشيعيين الاتقياء ، لا يكفحون الاغنياء ولا الفريسيين - - الطبقة اليهودية المسيطرة - وانما يعملون بالمحبة وشيوع الأموال وهم ليسوا كهنة بل من العمال والفلاحين ، كل كسب زائد يسلم الى الزمرة وقانونهم « ما املك وما تملك هما لك » . قامت في حدود الصحراء واقتربت الى الحاضرة حتى اورشليم . وعندهم صلاة روحية مقدار ساعة ، ويقدسون الشمس عند طلوعها ، وهم يغتسلون الظهر ويلبسون ملابس بيضاء ويأكلون معاً ولا يؤذن لاثنين منهم في الكلام ولا يتناولون لحماً ولا خمراً ويبالون بالطهارة والوضوء اكثر من مبالاتهم بالمظاهر ولا يقربون القرابين ولا يحلفون ايماناً ويصومون كثيراً ، ويراعون يوم السبت فلا يمسون فيه آنية ، وهم يدرسون امور النبات والحجارة وعندهم عزائم وتفسير للأحلام والشعب يستشيرهم في ذلك .. واكثرهم عزب .. ولا يبوحون بأسرارهم فجأة للمريد ومن يحنث بأسرارهم يطرد ويشرد ويسمح برجوعه آخر عمره، وهم ضد الحرب والغضب والعنف والتملك ويتحلون بحب اعدائهم، والروح عندهم لا تموت. ظهرت في شواطئ البحر الميت وانتشرت في بلاد الجليل وعندهم بدل الختان العماد^(١٧٥) . وتوجد في العهدين القديم والجديد نصوص ورؤى تعلم مثل هذا على لسان انبياء منهم عاموس ويوشع واشعيا وارميا وحزقيال واشعيا الثاني وكتاب الرؤى، وتعاليم المسيح نفسه^(١٧٥) .

إن هذه العناصر غير المتجانسة في الأخلاق المسيحية، التشاؤم والتفاؤل، الدعوة للحب والعدالة معاً ، عدم استعمال العنف، العنصر الاحتجاجي. والانساني بجانب الرضوخ لأية سلطة، التبشير بمخلص ارضي مع القول بأن الخلاص سيكون في السماء وفي عالم آخر.. الخ . لا تبدو كذلك اذا فهمت الحركة كلها من خلال الظروف والامكانات الحقيقية لهذه الجماعات وللمسيحية نفسها . ومن هنا يبدو ان تحليلات انجلز ولينين واتباعهما في ما بعد تقدم تفسيراً صحيحاً ، ونحن هنا نترك جارودي يلخص ويقدم لنا وجهة النظر هذه : - يقول جارودي : انجلز في دراساته حول المسيحية الأولى يوضح كيف ان هذا الإيمان الديني (قبل ان يأخذ شكل عقيدة ومؤسسة محافظة في يد السلطة ابتداء من عهد قسطنطين) كان احتجاجاً ، ولكنه احتجاج عاجز، وهو يرينا كيف كانت الجماعات المسيحية الأولى تحلم برؤيا « يوحنا » أي - عملياً - تحلم بتهديم السلطان الروماني الذي كان يسحقها. وهو يتحدث عن هذه المسيحية الأولى بوصفها « عنصراً ثورياً » ، (وهذا امر واضح، اذ ان السلطات العامة كانت من خشيتها بحيث نظمت ضده اضطهاداً وحشياً ، اضطهاداً لا يرجع الى أسباب دينية فحسب بدليل ان العبادات الأجنبية الأخرى كانت

(١٧٥)لودفيغ - كتابه السابق - ص ٥٦ - ٥٩ ، وهوارد لاسكي « الشيوعية » دار الطليعة بيروت ١٩٦١ ص ١٠ .

(١٧٥)الحركات الاشتراكية . ج ١ اول - السابق ص ٢ - ٩ .

كثيرة، ومسكوتاً عنها) .. وكما يتحدث انجلز عن « إيمان تلك الجماعات الأولى المحاربة » هذه نجد لينين هو الآخر - في « الدولة والثورة » - يشير الى « الروح الثورية الديمقراطية في المسيحية الأولى »(*) . ولكن تلك الجماعات كانت ضعيفة، عاجزة عن القيام بثورتها ، لأن ذلك العصر لم يشهد اية قوة اجتماعية قادرة على ان تقبض بيدها على زمام العالم الروماني المتفسخ وان تقوده نحو مستقبل تقدمي ، ولأن العقيدة المسيحية نفسها كانت تعكس الأخفاق التاريخي لثورات العبيد بحيث رأينا هذا التوق العام الى التغيير ينقلب الى حلم، الى انتظار وفاء بوعده، واخيراً الى عقيدة هروب وتملص واستسلام ، عقيدة تنقل الى العالم الآخر موعد ما يمكن تحقيقه في العالم . وهذا التعويض السماوي، الذي تحول الى عقيدة منظمة باختلاطه بتراث الافلاطونية الحديثة هو الذي اصبح ذات يوم افيوناً مدهش الأثر، كانت السلطة وما تزال - منذ ايام قسطنطين - تستخدمه اوسع استخدام لجعل الناس يقبلون تعاسة الدنيا بانتظار وعود الآخرة. وتحليل انجلز هذا، في خطوطه الجوهرية، ايده البحوث والاكتشافات التي حققت تقدماً هاماً بشأن اصول المسيحية، ولاسيما منذ اكتشاف مخطوطات البحر الميت عام ١٩٤٧ . ففي دراسة العناصر المقومة للتلفيق المعقد الذي تتألف منه المسيحية ، يبدو ان علينا منذ البداية ان نفرق بين تيار الرافد اليهودي، وبين تيار الرافد الأغريقي. فأما التيار المسيحي المتأثر باليهودية، والذي كانت له السيطرة في كنيسة القدس، فكان وليداً من سلالة الحركات الدينية واليهودية التي ملأت القرن الأول قبل الميلاد. وكانت هذه الحركات في الغالب ذات طابع ثوري، كحركات تحرر وطني شعبي موجهة ضد السادة الأجانب البابليين والأشوريين اول الأمر، ثم ورثة الاسكندر والرومانيين . وكانت غالباً تعبر عن ذاتها على شكل تنبؤات بمجيء المسيح المخلص ، تنبؤات لا تستنكر السيطرة الأجنبية السياسية والدينية فحسب، بل تستنكر ايضاً اضطهاد الطبقات المهمنة، وكبار الرهبان اليهود (الصدوقيين مثلاً) الذين يغلب ان يتعاونوا مع المحتل . وطريقة هذه الحركات، الثورية اجتماعياً ، كانت طريقة اللاعنف، طريقة الوعظ والتبشير بالقدرة الحسنة . كانت الشيع « الايسينية » مثلاً تمارس مشاعية الأموال واللاعنف، فكان لها تأثير كبير على الجماعات المسيحية في مدينة القدس كما تشهد على ذلك فصول عديدة من الاناجيل واعمال الرسل . على ان ذلك الانتظار لمجيء الملكوت رافقه قيام آخرين بأعمال عنيفة، نجد آثارها في مقاطع اخرى من العهد الجديد، كحادث نهب المعبد، ومحاكمة المسيح بتهمة اعلانه نفسه « ملكاً لليهود » . ويبدو ان هذا التيار ساعد على ان يجعل من المسيحية عنصراً تفكيكاً للقوة الرومانية . فكراهية عبادة الامبراطور، ورفض المشاركة فيها ، ومنع المسيحيين من اداء الخدمة العسكرية

(*) لينين . الدولة والثورة . الترجمة العربية / دار التقدم . موسكو ، ١٩٧٠ ، ص ٥٤ ، السطر (٧ - ٨) .

للامبراطورية ... كل ذلك كان ذا دلالة ثورية . ففي شخصية عيسى اذن جانب ثوري لا ينكر، لاسيما والخيال الجماهيري لدى المسيحيين الأوائل قد احاطه بهالة من الاجلال، وانه كان وريث عدد كبير من « المخلصين » الذين سبقوه ... أي ان وراءه ميراثاً وطنياً ، شعبياً ، أصبح له بعد عالمي، اذ انفجر الاطار الوطني حين تم الالتحام بالفكر الاغريقي عبر نظرية القديس بولس، الذي رفض ان يقصر تبشيره على المختونين . وفكرة دور « العدالة » كثيراً ما ظهرت في ما بعد خلال التأريخ المسيحي، فلقد كانت هي المحور الضمني في الخلاف بين القديس اوغسطين وبين « بيلاج »^(١٧٦) . اذ كان الأول اميناً على الولاء للتقليد الاغريقي، كما رسمته الافلاطونية الجديدة يقول بالقضاء والقدر والاذعان للارادة الربانية، بينما كان الثاني يرفض وراثته الخطيئة الأصلية ويعترف بالعمل الانساني بكل قيمته ... على ان هذا التيار اليهودي في المسيحية لم يلبث ان « احتواه » التيار الاغريقي، بل طغى عليه واغرقه في أغلب الأحيان . وهذا التيار الاغريقي هو الذي كانت له الهيمنة اول الأمر على الكنائس المسيحية في آسيا الصغرى والشرق واليونان ، وهو يعبر عن رغبته بالهروب من العالم والخلاص الفردي، يكفلها الإيمان بالمسيح بوصفه السيد والرب كما يرى بولس الرسول^(١٧٧) . وهو قد نشأ عن انحلال الأديان اليونانية الأولى التي كانت تكفل للانسان الخلاص من اطار « المدينة » القديمة ، ثم ازداد نمواً بالتوازي مع تحول العالم اليوناني الى « عالم الحضارة الاغريقية » ، الذي لم يلبث ان قهرته الامبراطورية الرومانية ، فتفكك مجتمع « المدينة » وغدا الفرد اسير عزلته فكان ذلك التيار طريقه الى الخلاص الفردي باللجوء الى العالم الآخر^(١٧٨) .

واما بالنسبة للاسلام ، وبرغم ان ميدان البحث الموضوعي التاريخي الاجتماعي لآخلاقياته ما زال بكاراً ، بل من اجل هذا، ومن اجل كثرة التفاسير والفرق والمواقف عبر تأريخ الإسلام منها ، اكتفي بخطوط عريضة، متجنباً جهداً لامكان التحديدات القطعية، وكذلك متجنباً التفسير لهذه الخطوط، والسبب ظهورها هكذا .

من الواضح ان كثيراً مما قلناه عن المسيحية واليهودية ينطبق بشكل او بآخر، على انفراد او بشكل مركب ومزدوج على « الاخلاقيات الاسلامية » . ومع ذلك فإن كل جزئية موضوعية في القرآن بشكل يحتمل كثيراً من التفسيرات وهو امر يجابه « المسيحي » و« اليهودي » نفسه حين يعالج « اخلاقيات دينه » ايضاً . وعلى كل حال يمكن الإشارة الى

(١٧٦) اذا اراد القارئ مراجعة تفاصيل حول هذا الخلاف مراجعة : راسل : تأريخ الفلسفة الغربية . الترجمة العربية . ج ٢ . القاهرة ١٩٥٧ . ص ٩٧ - ١٠٠ .

(١٧٧) عن ديورانت : قصة الحضارة . الترجمة العربية . ج ١١ ، الباب السابع والعشرون الفصل الثاني ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .

(١٧٨) جارودي . ماركسية . ص ١٤٧ - ١٥٠ (والحواشي) من عندنا .

السمات التالية كخطوط عريضة للاخلاقيات الاسلامية الأولى كما تتمثل في « القرآن » نفسه لا كما تتمثل في « الفرق » والمدارس الفقهية والفلسفية في ما بعد وحتى اليوم :

١ - يتمثل فيها عنصر الاحتجاج والثورة، دون الاكتفاء بالوعظ، بل بحمل السلاح والمجابهة الايجابية لتحقيق الاصلاح المتضمن في الدين نفسه. كذلك استعمل الدين في ما بعد « كمخدر » بأيدي جلاوزة السلاطين والمنتفعين في اوقات كثيرة، وما زال يستعمل حتى اليوم في اشكال مختلفة هنا أو هناك .

٢ - مصدر السلطة والتشريع والأخلاق الخ خارجي، يتمثل في اله واحد، اله عالمي، لا اقليمي او قومي. عن طريق الوحي و« كتاب منزل » هو القرآن . وتقوم الى جانبه مصادر اخرى للتشريع تقوم على اساسه . وظاهر النصوص، تصور هذا الإله بصفات بشرية حسية ، وهذه سبب ظهور « فرق » وتصورات تجسيمية وتشبيهية ومنزهة في ما بعد .

٣ - مع التقدير الأزلي وقدرة الله وسيطرته، توجد مسؤولية بشرية، بدلالة العقاب والثواب الدنيوي والاخروي، وهذه أيضاً سببت ظهور اتجاهات جبرية وقدرية - حرية الارادة البشرية - و« كسبية » موفقة في ما بعد .

٤ - التزام الخط المثالي اللارضي والخط الأرضي العملي، وان كان الخط الأول هو الذي يكون القاعدة في تحديد المسائل الرئيسية سواء في تحديد مركز الانسان وتصور الكون وتقييم الحياة ، والامل في حياة اخرى، وتصور الشر واصله . هذا الالتزام يتمثل في « العمل » والعبادة ، العمل للدنيا وللآخرة معاً . وهذا مثار ظهور اتجاهات مختلفة زهدية - صوفية ، ولا زهدية ، في ما بعد .

٥ - التأكيد على التمايز بين « المؤمنين وغير المؤمنين » . بعكس المفهوم الحديث في ديانة « علمانية » أو « ديمقراطية » أو « لا دينية » ، حسب المفهوم الدقيق المتضمن في «لائحة حقوق الانسان» مثلاً، بل ويعتبر بهذا التمايز بين «المسلمين» و«المتدينين الآخرين» من أهل « الكتاب » أو سواهم .

٦ - العقاب والثواب جماعي احياناً ، وفردى احياناً اخرى . كما يتضح بالتذكير بما حدث لمكذبي الانبياء من امم الغابرين وكما يتضح من جملة « تهديدات » أو « وعود » جماعية وفردية . مع التأكيد على ان « المملكة الخالدة » هي في العالم الآخر .

٧ - الأخذ بالقصاص ومبدأ السن بالسن مع تعديلات مناسبة، خصوصاً الغاء التحديدات التطبيقية في تطبيق هذا المبدأ كما يتضح في تشريعات حمورابي التي اشرنا اليها في مكان سابق. اما في اخلاقيات الاسلام. فالمبدأ عام وبدون تفريق اللهم الا فيما يخص « غير المؤمنين » من كفرة وملحدين ... الخ . على انه ينبغي الالتفات الى الوضعية الخاصة « للعبيد » و« الإماء » حيث ان الاسلام لم يحرم العبودية، واقتضى هذا حقوقاً وواجبات لهم وعليهم .

٨ - مقابلة الاعتداء بمثله ، إلا اذا كان بين المسلمين انفسهم ويركن الى الاصلاح بين الفرقاء ثم معاقبة المعتدي عند الاصرار على الاعتداء . ولا يكتفى بالوعظ من اجل الاصلاح .

وفي النقاط السابعة والثامنة يبتعد الاسلام عن « الاخلاقيات » المسيحية .

٩ - فكرة وجود الشيطان المضلل للانسان في حرب مع المهتدين والله . ولكن فكرة الخطيئة الأولى عند المسيحية خففت ، فأصبح بإمكان الفرد او الجماعة الخلاص عن طريق الإيمان والعمل ، كما ان الله غفر لآدم ولذريته عنها منذ توبة آدم .

هذه هي الصفات العامة واعتذر للقارئ ، عن هذا الايجاز ، فإن تفصيل ذلك واشباعه يقتضي بحثاً طويلاً حتى لو اقتصرنا على القرآن نفسه دون استئناس برأي الفرق والفقهاء خارجه (١٧٩) .

وتبقى بعد هذا ضرورة التأكيد ، على أن جميع هذه الأديان تحث على قيم متشابهة ، مع ضيق او اتساع المفهوم عند كل منها . فهي تحث على مساعدة الفقراء والأرامل والعبيد ، وعدم الربا ، وعدم الاقتراب من أشياء معينة ، كالاعتداء على نساء الغير ، او اموالهم او المحرمات من النساء .. الخ ، وكذلك قتل النفس والسرقة . والحث على عبادة الله ، وتصديق الأنبياء ، والقيام بفروض معينة . ولكنني اعود فأكرر ان المفهوم والمعنى يضيق او يتسع ، ويختلف او يتقارب بين دين وآخر حول هذه الأمور .

هذا من جهة ومن جهة أخرى احب ان انبّه الى ما نبّه عليه كثير من باحثي الاخلاق ، كما أتضح في ما تقدم ، وهو انه مع وجود صلة بين الاخلاق والدين في مرحلة معينة ، إلا أنه ليس هناك ترادف بين الاخلاق والدين . ان لكل دين اخلاقه ، ولكن توجد « اخلاق » ما بدون دين ما (١٧٩) . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإن بعض « اخلاقيات » دين ما ، قد تعتبر « لا اخلاقية » بالنسبة لمرحلة أخرى او حتى لدين آخر . ان ما ذكرناه عن

(١٧٩) انظر القرآن الكريم في عدة مواضع ، ومحمد يوسف موسى . القرآن والفلسفة القاهرة ١٩٥٨ الفصل الأول . وكتابه الآخر . فلسفة الاخلاق في الإسلام . طبعة ثالثة القاهرة ١٩٦٢ ص ١٧ فما بعد ، وهو بهز الفصل الرابع من القسم الثاني بعد ص ٤٩٨ ، والمذاهب الاخلاقية الكبرى ، ص ٧٢ - ٧٤ ، وليبولد فانس : على طريق الاسلام . تعريب عمر فروخ . ومنصور رجب : تأملات في فلسفة الاخلاق (بلا تاريخ) . ص ٢١٠ - ٢٢٣ ، ٢٢٣ - ٢٢٨

(١٧٩) وهذا مصدر ما عرف في عصر النهضة وما بعده ، بالاخلاق الطبيعية والدين الطبيعي ، فقد لاحظ الرحالة - الجغرافيون - من خلال الاستكشافات شعوباً واقواماً ، ليسوا مسيحيين او من اتباع (دين معروف) ، ولهم اخلاقهم ودياناتهم الخاصة . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، المقدمة عند كلامه عن اسباب ومظاهر النهضة الأوروبية الحديثة (ق ١٦) . وفولفين السابق ص ١٠٤ - ١٠٥ : وانظر بحثنا : عالم يتغير ، مجلة الاديب المعاصر رقم ٣١ ، ١٩٨٦ حول الدين والاخلاق الطبيعيين .

« اخلاقيات » المراحل الأولى لليهودية ، بل ولعظم مراحلها لا تبدو انها « اخلاقية » بالنسبة « للمسلم » او « المسيحي » وكذلك بعض « تصوراتها للاله وعدالته واخلاقياته » تبدو مرفوضة عند الآخرين كما ان بعض « الأخلاقيات » الدينية تبدو « لا اخلاقية » عند مادي ملحد.. وسواء أكان ذلك فإلاً حسناً او سيئاً فإن الملاحظ لا يستطيع ان يغفل حقيقة هامة هي ان ميل حركات الشباب و« المدينة الحديثة » هو ميل يحاول ان يتعدى حدود الاخلاق الدينية الى اخلاق بشرية انسانية، تتجاوز التمييز بين « مؤمن » و« لا مؤمن » في كل الحقوق والواجبات الممنوحة « للمواطن » في البلد الواحد او على نطاق المجتمع البشري كله . يقول بول هازار في التمييز بين الخلق والتدين : « اذا قلنا لرجل يأتي من عالم آخر : ان هناك انساناً ذوي حكمة وعقل يخافون الله ، ويعتقدون ان السماء ستثيبهم على حسناتهم وان الجحيم ستعاقبهم على سيئاتهم : لتوقع ذلك الرجل ان يرى اولئك الناس يأتون بالحسنات ويحترمون الضمير ويتسامحون حيال الاهانة والشر ويسمعون لاكتساب سعادة ابدية ... ولكن وا اسفاه ... فإن الأمور لا تجري على هذا المنوال في الواقع ... ان الفرق كبير بين ما نعتقد وما نفعله وان المبادئ ليس لها تأثير على الافعال - إلا عند قلة من الناس - ، واننا نبدو اتقياء في كلامنا كفرة في سيرتنا ونزعم اننا نعبد الله بينما نحن لا نطيع الا المنفعة ولا نتبع الا الشهوة... ان التدين يشجع احياناً بعض الشهوات السيئة مثل الغضب على الذين يعتقدون بعقيدة اخرى. او التمسك بالمراسم الظاهرية، والنفاق... ان الدين والاخلاق ليسا ملتحمين بل مستقلان، على معنى أننا نستطيع ان نكون متدينين دون ان نكون اخلاقيين ، ونستطيع ان نكون أخلاقيين دون ان نكون متدينين . فالكافر الذي يعيش عيشة فاضلة ليس مخلوقاً خارقاً للطبيعة ، لأن يعيش كافر حياة فاضلة ليس أغرب من أن يرتكب متدين كل انواع الجريمة » (١٨٠) .

على انني مقتنع بما يجول في ذهن القارئ من انه لا يمكن لكافر ان يحقق « الفضيلة » كما يراها « المتدين المؤمن » إلا بحدود مشتركة تضيق او تتسع ، وكذلك فإن « المؤمن » لا يمكن ان يكون « خلقياً » بنفس « مفهوم الخلقية » عند « الكافر » الا بحدود معينة ، وهذا الحد المشترك، مثل « الاخلاص في العمل » هو الذي يجعل المؤمن يعبر عن اعجابه « بأخلاق كافر » ما، مع شعور بالأسف والتمني، الأسف لأنه رغم اخلاقيته ، لا يشاركه نعمة الايمان ، والتمني بأن « تكمل اخلاقيته بالايمان » . واعتقد ان نفس الشعور بالاعجاب والاسف والتمني يخالج « الكافر » وهو يلاحظ « اخلاقية » « مؤمن » ما، ولكن بشكل معكوس .

ان هذه الظاهرة كفيلة بأن تقوي من صحة الاعتقاد بأن الاخلاق والدين، مستقلان

(١٨٠) رجب - كذلك ص ٢٢١ . وهو يقتبس عن « ازمة الضمير الاوربي » لبول هازار . وانظر الترجمة العربية ترجمة

جودت عثمان ومحمد نجيب المستكاوي . ط اول دار الشروق بيروت ١٩٨٧

عن بعضهما كظواهر اجتماعية برغم أنهما يلتقيان، إن العلاقة بينهما علاقة الجزء بالكل وكل منهما جزء احياناً ، وكل منهما كلٌ أحياناً ، فيصح القول أن لكل دين أخلاقه ، ولكن ليس كل اخلاق دينية ، كما يصح القول : انه ليس كل اخلاق دينية ، كما أنه ليس كل دين «أخلاقياً».

سابعاً : النتائج مع نقد « للمطلقية » في الأخلاق :

والآن وقد انتهينا من عرض الخطوط العامة لتطور فكر الانسان واخلاقه في العصور القديمة ، فما على القارئ لكي يتأكد من تطور العقل ونسبية الأخلاق، وعدم وجود قوة فطرية في الانسان منذ وجد ، ما عليه لكي يصل الى هذا إلا ان يقارن ما سبق وقلناه ، مع الصورة التي يجدها في اخلاقنا ومستوى تفكيرنا اليوم . ولكني اريد ان اقوم بهذا الجهد ايضاً طالما أن المثاليين بالرغم من تذكير التطوريين والواقعيين لهم بكل هذا الذي عرضناه ، يصرون على فطرية الضمير ومطلقية الأخلاق .

ولا بد ان نؤكد مقدماً على مزايا الدراسة الاجتماعية على أساس تطوري تأريخي للمسائل الحضارية .

ان الدراسة المقارنة التي تتبعها النظرية التطورية اثبتت انها تستحق الجهد الذي يبذل من اجلها . ولقد تبع الانسكلوبيديون في القرن الثامن عشر وما بعده هذا المنهج الخصب . لقد ادخلت هذه الدراسة نظاماً في حقل التفكير والبحث بينما كان قبلها مجموعة من القواعد والمعلومات المضطربة المشوشة، وقد جعلت الوحدة في طبيعة الانسان الأساسية واضحة، مبينة ما هي الدوافع المحتملة التي بموجبها تصبح هذه الأعمال غير المرغوب بها او تلك مستبدلة بأخرى مرغوب فيها . كما ان هذه الدراسة المقارنة ، التاريخية - الاجتماعية القت ضوءاً على الاسرار الخفية العضالية والتي كان يعتقد انها لن تحل، حول اصل الشر والأعمال الشريرة التي لا نهاية لها مثل سفك الدماء والظلم والاستبداد، كما اوضحت دور المؤسسات والتقاليد التي تعتبر في الوقت الحاضر بالنسبة للضمير والخلق الرفيع قوى سيئة ومعركة ، مثل الرق والتعصب وترك الاطفال بدون حماية حتى الموت والنزاعات العائلية او القبلية القائمة على الثأر وتعدد الزوجات Pologamy وتعدد الأزواج Polyandary والمبارزة والتعذيب وقتل كبار السن والمرضى واكل لحوم البشر Cannibalism ، وتقديم القرابين ومختلف انواع العلاقات بين الانسان ومعبوداته ، أقول اوضحت دور هذه في عملية التطور الاجتماعي باعتبارها كانت تخدم اوضاعاً اجتماعية - اقتصادية معينة ، كما تخدم ما تعتقد الجماعة انه ضروري لمصلحة الجميع او لمصلحة طبقة منها . « وقد اثبتت ان تشريعاتنا الخلقية شأنها شأن عقائدنا اللاهوتية خاضعة لحوادث الولادة والارث والمحيط »^(١٨١) . وترجع للدراسة التطورية الفضل في ظهور تفكير جديد، فإن استعراض

(١٨١) دائرة معارف الدين والأخلاق - نفس المادة .

الأعراف والتقاليد والمؤسسات لجميع العصور والشعوب اظهرت أنها من مواليد اجتماعية من صنع الإنسان . وأن الأعراف والتقاليد هي قبل كل العقائد والأفكار والفلسفات وانها استمدت سلطتها وقوتها من قدرتها على النفع فقط Utility ، وانها تستمد اصولها كنتيجة لحاجات المجتمع بحيث تزيد قوتها وتستمر بقدر تلاؤمها مع الحاجات والمتطلبات الجديدة النامية للجماعة . « وقد اثبتت هذه الدراسة ان فكرة الضمير قد نشأت أو تبعت تطور القوانين العقلية والخلقية » . (واضيف ، ان هذه القوانين العقلية والخلقية هي الأخرى نتيجة لمجمل الأوضاع المادية وبنائها الفوقية التي عاشها الانسان) . وان نظرية وجود اخلاق محدودة وثابتة ومطلقة ما هو إلا خيال . وقد وضع مونتيكن القضية بأسلوب لطيف قائلاً : ان قوانين الضمير التي ندعي انها نبعث من الطبيعة - البشرية - انما ظهرت من العرف، وقد تبع هذا انه ما عدا اعتبار الشر هو الثورة ضد النظام الكوني، ضد القوانين الفيزية - البيولوجية - فإن الكلمة عديمة المعنى وغير ممكنة. الشر في جوهره هو اللااجتماعية Anti-Social^(١٨٢) .

ويمكن اجمال النتائج المترتبة على عرضنا السابق بما يلي :

أولاً : أصبح واضحاً ان ادعاء بعض المدارس المثالية وجود ضمير فطري في كل انسان ، ضمير غير مكتسب او ما يسمونه احياناً بالحاسة السادسة التي هي كحاسة البصر والسمع ووظيفتها تمييز الخير والشر بالفطرة ، هو ادعاء تبطله الحقيقة التي وضحت من خلال وصفنا لفكر الإنسان وخالقه وقوانينه عبر العصور، وهي ان احكام الانسان ومقاييسه ، وفكرته عما هو خير او شر، وطرق معاملته لها والتخلص منها ، ومقاييس الاخلاق، كل هذه امور نسبية متبدلة، متطورة، وهي تابعة لمستواه العقلي ونوعية المجتمع والمرحلة التي يعيش فيها .

ثانياً : قيم الاخلاق، كالعدل، والصدق والمساواة ليست ازلية، بل نشأت تدريجياً وقد بدأ الانسان من مستوى الحيوانات العليا، ولكن عن طريق التعاون والعمل واللغة والذاكرة وتجمع الخبرة ومحاولة الخطأ والصواب، اتسع فكره وتبدلت وتطورت قيمه ونظمه وخالقه عمودياً ، أي من الطاعة العمياء الآلية للعرف الى السلطة الخارجية فالضمير الفردي او مستوى الوعي، وتطورت افقياً كذلك ، من نطاق العائلة او العشيرة الى اخلاق قومية ، او اقليمية او على نطاق الأمة ثم الى الاخلاق العالمية .

وباختصار فإن لكل مجتمع رعوي او زراعي او صناعي قيمة ، كما ان تصور الانسان وتحديده لمضمون هذه القيم يختلف زماناً ومكاناً وفقاً لاعتبارات أخرى كثيرة مثل المستوى العقلي العام ، وحتى حين يبدو ان قيمة ما مثل العدل موجودة في مجتمعين رعوي

(١٨٢) كذلك . نفس المرجع

بدائي وصناعي متمدن مثلاً فإن المعنى مختلف تمام الاختلاف بينهما والمشارك هو التسمية او اللغة فقط .

ثالثاً : في تطور الانسان وتطور قيمه وتشريعاته كان يشخص ايضاً آلهته، وينسب لهم تطوراته ومستواه ، وبالتدريج عمل على خلق عالم منفصل من الأفكار والقيم المطلقة او المثل، بجانب عالم الحس والمادة، ولكن الانسان في مرحلة متأخرة بعد ظهور الكتابة فما بعد أي في مرحلة التأمل والتصورات نسي انها من صنع اسلافه ، وصار يعامل هذه القيم والأفكار كالمحبة، والعدل، اقول صار يعامل هذه وتلك تحت تأثير الايحاء والتقليد والتكرار، وليس التفكير والتجريب العلمي، كموجودات قائمة بنفسها مستقلة عنه وعن الواقع الحسي. ومن هنا ظهرت الثنائية بأجلى صورها واتجه التفكير في خطه المثالي التجريدي في طريق مسدود ، لا علمي ، حصل ذلك على يد الميثولوجيا ، والفلسفة المثالية ابتداء بسقراط وافلاطون وارسطو والمثاليين الآخرين بعدهم .

ومن هنا ظهرت فكرة القيم المطلقة الثابتة الأبدية (١٨٣) .

هذه هي النتائج العامة ، ولا بد من توضيح بعضها ؛ وسنعالج هنا ثلاث مسائل : الأولى : فكرة المطلق وأصلها ؛ والثانية : تصوّر « كانت » للضمير مع نقده ، والثالثة : ردّه على فكرة الضمير .

المسألة الأولى : فكرة المطلق في الأخلاق وأصلها :

لقد كانت مهمة الفلسفة الأخلاقية بعد سقراط ان تُقيّم الأخلاق على أساس رياضي مطلق وثابت (١٨٤) ، وقد بدأ سقراط هذه المحاولة بعد ان وصلت المدرسة السوفسطائية بنتائج الخبرة العملية أي الخط الواقعي الى نتائج الضرورية، منكرة كل ما وصل اليه الإنسان من ميثولوجيا وارواح وآلهة وقرايين وحياة أخرى، مؤكدة أي المدرسة السوفسطائية على ان اخلاقنا وتشريعاتنا وضعية وعرفية وان افكارنا نسبية متغيرة وشرطية اي تعتمد على الظروف وتتغير بتغيرها . وقد قام سقراط ومن جاء بعده بمهمة فصل خطي الخبرة والتخيل، او الواقع والميتافيزيقيا فصلاً تاماً مؤكداً على جعل الأفكار نفسها عالماً قائماً بذاته . وكان سقراط وافلاطون يهدفون الى الدفاع عن الخط المثالي الذي هدمه السوفسطائيون ، بأن وضعوا أي سقراط وافلاطون نتائج ومخلفات عصور الخرافة على أسس عقلانية ، واكمل ارسطو وبقية المثاليين هذه المحاولة . وبالنسبة للأخلاق ما كان يمكن وضعها على أساس ثابت بدون افتراض قيم كاملة مطلقة وضمير فطري معصوم وبما ان الحياة العملية تظهر اجزاء ناقصة من العدل والكرم والصدق الخ .. لذلك رفع سقراط

(١٨٣) سنوضح بعد قليل أسباب ومصادر القول بالمطلق .

(١٨٤) سنفصل هذه العوامل وراء فكرة المطلق، سواء كانت نفسية او اجتماعية او سياسية في مكان لاحق .

وافلاطون والآخرون هذه القيم الجزئية الى العالم العلوي مطلقين عليها اسم عالم المثل، مدعين ان هذه الأفعال الجزئية النافعة التي تقوم بها كرمًا أو عدلاً إنما هي خيالات أو دلائل على وجود خير مطلق وكرم مطلق وعدل مطلق قائمة بذاتها ، وما في العالم الحسي إنما هو خيالات فيها وتشبه بها . وهذا هو اهم ادلة افلاطون لاثبات وجود المثل أو القيم المطلقة والمفاهيم الكلية عن الأشياء . وهو دليل كشفنا عن دوافعه النفسية ، فما هو سوى وضع للحلم والخيال محل الواقع ، كما انه يقوم على عدم التمييز بين الكلي، مثل البياض المطلق الذي هو تجريد ذهني من الجزئيات البيض والذي لا وجود له ككلي إلا في الذهن، وبين المفرد مثل هذا البياض في الثوب والذي هو دائماً صفة لموجود حسي ولا وجود له بدون الموصوف . وسيأتي بعد قليل توضيح أكثر لهذه النقطة .

أما بقية ادلة افلاطون وهو مؤسس الفلسفة المثالية على أسسها العقلية وما ستقوله الفلسفة الوسيطة وحتى الحديثة في هذا الصدد، فليس سوى ترديد أو تطوير لما وضعه افلاطون . وبقية ادلة افلاطون تقوم على فروض وتصورات اسطورية ولا تستحق المناقشة ، مثل فكرة وجود النفس قبل الابدان وفكرة خطيئة النفس وما ترتب عليها^(١٨٥) من ان « المعرفة تذكر » . ولا بد من الوقوف وقفة متأنية عند اسباب ظهور « المطلق » .

وما تقدم يبين ان البحث وراء المطلق كان يهدف ابتداءً من افلاطون الى :

١ - بناء المعرفة البشرية على أساس ثابت وعام بعد ان تبين لسقراط ولافلاطون ان المعرفة الحسية جزئية ونسبية ومتغيرة، خصوصاً بعد ان شاع المذهب النسبي المطلق عند السوفسطائيين .

٢ - اقامتها على أساس رياضي، فكما ان حقائق المثلث وخصائصه هي هي في الهندسة الاقليدية في كل زمان ومكان ، وكذلك العدد الحسابي ، فقد حاول افلاطون تحويل الموجودات الى رموز رياضية الى اعداد لها صفة الموجود الرياضي^(١٨٦) . وما كان يتأتى له ذلك إلا بأخذ الخصائص العامة والثابتة للأشياء ، للجماليات المختلفة مثال الجمال، ولأنواع البياض مثال البياض وهكذا . وبعض هذه المفاهيم لا وجود له وجوداً حقيقياً كاملاً في الجزئيات الحسية الملموسة مثل « العدالة الكلية » فوضع افلاطون « المثل » كلها في عالم خاص بها ، عالم ما فوق الحس .

ولكن هذا التفسير يبدو قاصراً لوحده . إن اسباب ظهور المطلق هي نفس اسباب ظهور « المثالية » عموماً . وقد فصلنا القول في أسباب ظهور الفلسفة المثالية في كتابنا « من

(١٨٥) بامكان القارئ مراجعة أي كتاب يستعرض فلسفة افلاطون، او الاكتفاء بمحاورة « فيدون » ضمن « محاورات افلاطون » ترجمة زكي نجيب محمود . القاهرة ١٩٦٣ ، ومحاورة (Meno: 85-89) ضمن « محاورات

افلاطون » بالانكليزية ترجمة (J.R. Jowett) المشار اليها سابقاً . ج ١ . نيويورك ١٩٢٧ .

(١٨٦) ريشنباخ . الباب الاول . الفصل الثاني كله ص ١٨ - ٢٥

الميثولوجيا الى الفلسفة» (١٨٧). وسنلزم انفسنا هنا ببيان ما يخص ظهور « المطلق » فقط ، وكلا المعالجتين تكمل احدهما الأخرى .

عندما نقول ان موقف افلاطون المثالي يعتبر احد مفاتيح الفلسفة المثالية يمكن ان يخطر في البال ان في هذا نوعاً من المبالغة ، طالما ان كثيراً من الأمور في الفكر والواقع حدثت خلال الألفي سنة بين عصرنا وعصره ، ولكن ملاحظة جون لويس مهمة في هذا الصدد لأن فلاسفة اليونان ينتسبون زمنياً الى عالمنا اكثر مما ينتسبون الى العصور القديمة لأن ما بين « سنة ٦٠٠ قبل الميلاد الى اليوم فترة حديثة بالمقارنة الى آلاف السنوات التي عاشت فيها الحضارة المصرية والبابلية حتى ولو تناسينا السنوات الـ (٥٠٠,٠٠٠) التي تفصل بيننا وبين الانسان القرد » .

هذا من جهة ومن جهة اعمق من موضوع الامتداد او الكم الزمني، نجد ان المثالية هي نوع من اللاعرفانية والخروج الى ما وراء امكاناتنا البشرية من حس وعقل، انها نوع من الغامض في مقابل الواضح، واللامجرب أو اللامحور ، في مقابل المجرب المحسوس، وما وراء الخبرة والواقع في مقابل الواقع الموضوعي، والحدس اللامعقول في مقابل المعقول؛ انها اللاجواب باعتباره كمال المعرفة في مقابل انتفاء الجواب الواقعي المجرب والمحسوس والمعقول، او في مقابل قصوره او عدم صوابه؛ وبالتالي فإن المثالية لا يُمكن ان تغتني وتتطور في مسارها عبر العصور بطول المدة او طول الوجود، كما يحصل مثلاً للعلوم الوضعية وللتكنولوجيا وللأمور الحياتية الواقعة ضمن الخبرة والتي تستفيد من الخطأ والصواب والتراكم المعرفي ؛ على العكس من ذلك ان تطور المثالية هو موتها، او هو على الأقل ضعفها ؛ فهي على عكس العلوم والمعارف التجريبية لا تعيش وتنمو إلا في غياب العلم والتجربة والمعرفة المتزايدة للأشياء الطبيعية وخصائصها وأسبابها ، لا غاياتها ؛ المثالية غائية والعلم يتقدم متساقطاً مع زيادة نمو السببية وخفوت صوت الغائية. وفي هذا ما يبرر القول ان ما قدمه افلاطون من فلسفة مثالية ما زال في نقاطه الجوهرية هو قوام كل مثالية او على الأقل كل مثالية موضوعية ، او كل مثالية ثنائية .

وقبل ان نعود الى جون لويس (١٨٨) ووعدنا بتلخيص تفسيراته الرائعة لمثالية ومطلقية افلاطون ، نكرر انها تصلح في معظمها لتفسير المواقف التالية الحالية القائلة بمطلقية الأحكام او مطلقية الحقائق المتعالية على الواقع الموضوعي، او بنظرية افكارنا واحكامنا الخ؛ بالاضافة الى ان حجج افلاطون واحتجاجاته لصالح خلود النفس، وموت المادة الخ، هي قوام كل ثنائية حتى اليوم .

لقد رفض افلاطون العالم المحسوس والتغير والعلوم الوضعية ؛ لأسباب اجتماعية

(١٨٧) كتابنا : من الميثولوجيا الى الفلسفة. المطبعة العصرية . ١٩٧٣ الفصل الثاني، والثالث .

(١٨٨) جون لويس : مدخل - السابق - الفصل الثاني ص ٢٦ .

وسياسية بقدر ان لم تكن اكثر مما هي أسباب عرفانية . كما ان كون افكاره تخدم الوضع العبودي الطبقي في زمانه هو نفس ما نحكم به على كثير من الفلسفات والعقائد الإيمانية المثالية المبشرة بما وراء وقبل هذا العالم المحسوس. وما يواجه المؤمن المعاصر من خوف من «مادية الواقع المعاصر، وجرأته على الاعتقادات؛ واتجاهه الأرضي الصرف»، والذي يجعله يهرب منه الى ما وراءه ، والى التشكيك في العلوم والقوانين العلمية وقيمة المعرفة البشرية التجريبية الحسية العقلية كلها ، الى نوع من المعرفة الغنوصية والصوفية والاشراقية ، هو في الأساس مشابه لموقف افلاطون من الواقع اليوناني في زمانه كما سنوضح حالاً .

ولنعد الى جون لويس الآن : يلاحظ جون لويس ابتداء انه كان في اتيكا قبل حرب البليبونيز (١٢٥,٠٠٠) من العبيد يعملون في المنازل وفي الصناعة وفي المناجم يعمل منهم (١٠,٠٠٠) ؛ وهو عدد كبير يفترض أن يؤدي الى ان تعيش بقية الشعب الاثيني في ترف ملحوظ، إلا ان هذا النظام العبودي لم يكن ناجحاً في اثينا نظراً لمستوى الخبرة الفنية المنحطة من ناحية^(١٨٩) ولأن الفئات العليا لم تكن تعيش حياة مترفة، وان كان الفراغ فيها كثيراً ؛ وهذا هو النظام الاجتماعي الذي ساد المدينة الكلاسيكية بوجه عام؛ السكان هنا حرّ ، وعبد ؛ والعبيد هم الذين يقومون بالعمل الأساس في المجتمع ، وفي الانتاج ، ولكنهم يحرمون من ثمار عملهم ففقّدوا أي دافع لإجادة وتطوير العمل ؛ واصبح من المألوف ربط العمل اليدوي بالعبيد، بحيث بدأت الثقافة اليونانية تضع فاصلاً بين العمل اليدوي والعمل الذهني او الفكري؛ وتعكس « جمهورية افلاطون » هذا الواقع حيث يرسم صورة لمجتمع خيالي ينقسم سكانه الى ثلاث طبقات منفصلة عن الأخرى بشكل قاطع ، طبقة الحكام وتساوي معدن الذهب، وعملها فكري ذهني، وطبقة الجنود وتقابل الفضة للحرب والأمن ، وطبقة العمال وتقابل المعادن الواطئة للانتاج والرضوخ . وكما اشار ديوي فإن تحقير العمل شجع عليه الفلاسفة « مما تترتب عليه ان عمليتي التفكير والمعرفة اصبحتا تدركان من خلال ارتباطهما بمبدأ او قوة ما منفصلة كل الانفصال عن الاشياء المادية . ان هذه المعرفة الفلسفية تعود على الإنسان بفوائد جمة لأنها لا تخوض في الأخطار التي يفوضها التفاعل مع الواقع المادي. وهكذا يصبح الفكر بمثابة نشاط باطني خالص، يدور في قلب العقل وحده، وهذا « العقل » الذي ينظر اليه وكأنه ماهية Substance في حدّ ذاته ، تدنس المادة، ماهية لها ملكة واحدة : التفكير. لقد زالت هذه التفرقة بين العلم والفعل، بين النظرية والعمل، من جراء عملية البحث العلمي نفسها ، فنحن نعلم اليوم ان المعرفة لا تتقدم الى الامام الا بواسطة الفعل »^(١٩٠) .

(١٨٩) جون لويس - كذلك . ص ٢٧: وقد اشار جان بابي الى هذه النقطة واعتبر احد الأسباب الهامة للانتقال الى القناة انظر كلامنا عن التشكيلات الاجتماعية الخمس حيث المصادر عن هذه النقطة :

(١٩٠) جون لويس ص ٢٨

وكان افلاطون ينتمي الى ذلك العالم القديم الذي تحيا فيه ارسقراطية فكرية من اجل الفكر والتأمل فقط، وهي في الوقت نفسه شديدة القلق من جراء تلك القلاقل الاجتماعية التي كانت تهدد امنها وثقافتها ، وهذا يفسر في رأي جون لويس لماذا كان افلاطون متصوفاً وسياسياً ؛ تشغل باله الاتجاهات اللانظامية والانحلالية البادية في زمانه ، لقد شعر افلاطون باشمئزاز من ديمقراطية اثينا التي اعدمت سقراط الرافض لها؛ ووجد فيها ساسة غير خيرين ، ونظماً تتدهور، وفكر في الخلاص من هذا كله ؛ بايجاد ادارة وتشريع جديدين باعادة بناء كل شيء من جديد، عن طريق فلسفة حقة بواسطتها فقط يمكن الوصول الى العدالة الحقة بالنسبة للفرد والدولة صلبها حكم الفرد الفيلسوف . ولندع جون لويس يتكلم مرة اخرى : « وآلآن لا شك ان فلسفة افلاطون لا يمكن ان تفصل عن موقفه السياسي، لا شك ان كليهما يعكس ازمة المدينة - الدولة City State في اليونان، كما كانت تتمثل في اضمحلال اثينا . لقد زالت ايام المجد، عندما انهزمت دولة الفرس. وقد شعر افلاطون، كما نشعر نحن اليوم، انه يعيش في خاتمة مرحلة من مراحل التطور والتقدم، ففي نهاية القرن الخامس قبل الميلاد، كشفت اثينا عن عجزها عن الاحتفاظ بديمقراطية الطبقات الوسطى، التي كانت قد انشأتها ، وعن تدعيمها . كان فشل اثينا بمثابة اخفاق النظام العبودي . ففي هذا النظام ظل مستوى التقنية منحطاً ما دام الاهتمام بالاختراعات الميكانيكية كان يعتبر امراً لا يليق بالعقل الانساني، ومن ناحية اخرى، كانت المدينة - الدولة تضاعف من ثرائها بواسطة التوسع والاستغلال الاستعماريين اللذين كانا يوفران اعداداً جديدة من العبيد . هكذا استمر الوضع الطبقي للمجتمع اليوناني، وإن بدأ عدد كبير من الاغريق يتطلع الى نظام واسع واكثر ديمقراطية، كما تجلى ذلك بقيام حركة واسعة ضد العبودية » (١٩١) .

وما اشبه اليوم بالبارحة، ففي اعقاب ازمات الرأسمالية العالمية، والغربية على وجه التحديد، تتصاعد مواقف شبيهة بموقف المجتمع اليوناني الاثيني، بموقف تصاعد الاحتجاج ضده وتبديله، وبموقف من يعملون على ابقائه ، او التشكيل في حركات الثورة الجديدة؛ وتعود دعوات اللادرية والغيبية والصوفية والتبشير بما وراء الواقع الخ ؛ لقد كان موقف افلاطون وارسطو هو مع قوى المحافظة والتشبث بالنظام الآذن بالسقوط. يقول جون لويس : « وقد ناصب كل من افلاطون وأرسطوطاليس هذه النزعة الحرة عداء شديداً واعتبراها مقدمة للافلاس الشامل. لذا تراهما يضعان مهمة الابقاء على المجتمع الطبقي بأي ثمن على رأس قائمة المهمات التي تعهدا القيام بها . وقد كتب والبانك : [قدم افلاطون في كتابه « النواميس » وهو آخر محاولة بذلها لتخطيط المدينة الأولى ، مشروعاً لغرس العقائد والمواقف المناسبة للسلطة في قلوب الناس بواسطة الایحاء ، وفرض رقابة صارمة

(١٩١) كذلك. ص ٣ .

حازمة ، وابدال الأساطير والاحتفالات العاطفية بالمعرفة الموضوعية ، وعزل المواطن عن العالم الخارجي وخلق نماذج من الناس يمتازون بأنماط متساوية من رد الفعل، وفوق هذا كله اشهار اجراءات الدولة البوليسية كضمان اعلى في وجه أولئك الذين لا يستطيعون او لا يريدون الخضوع] . كان افلاطون يعتبر ان الحركة الديمقراطية تسود المدينة في جوهرها، بحيث لم يبق سوى امر واحد، ألا هو إيقاف هذه الحركة. وعند افلاطون ان التغيير معناه الاضمحلال وان الكمال معناه انعدام التطور. ومن هنا اصبح الهدف الأول لتفكيره السياسي ان يخرج نموذجاً لمجتمع ثابت تكون قد اقتلعت منه تلك القوى التي تعمل من اجل التغيير واعيدت اليه صفتا الوحدة والتناسق الجامدة التي كانت تتصف بهما المجتمعات الأكثر بدائية، مثل « سبرطة » لذلك لا يصح اعتبار افلاطون كمثالي من عالم آخر ينسج من الخيالية من الأحلام ، بل يجب النظر اليه بوصفه المدافع الصريح الحازم عن الامتيازات الطبقية . كان مبدؤه غاية في البساطة ، تماماً كما كانت الحال عند دون كمبريدج الشهير : « ان اي تغيير ، في اي وقت ، ولأي غرض، يجب الابتعاد عنه » (١٩٢) .

وينبه جون لويس بحق الى عدم سلامة زعم بعض المؤرخين البرجوازيين مثل زيمرن في كتابه « افلاطون اليوم » من ان اراء افلاطون الاجتماعية تمت بصلة الى الاشتراكية او الشيوعية لمجرد انه اعتبر المواطنين يملكون جميع الاشياء ملكية مشتركة ، وكل يعمل في مكانه المحدد من اجل الخير العام . « ان افلاطون ينطلق في نظريته الى الغاء الملكية الخاصة، او الى مسألة توزيع المنتجات ، من وجهة نظر مصالح الطبقة المسيطرة وحدها » (١٩٣) أي طبقة ملاك العبيد وملاك العقارات. والدليل على ذلك نوع النظم السياسية التي يطالب بها إنها : ١ - نوع من الشيوعية المقصورة على أقلية ضئيلة من الارستقراطيين المغففين من العمل اليدوي، وقد وفر لهم الغذاء والكساء والسكن بواسطة كد طبقة محتقرة من الكادحين . ٢ - ينقسم المجتمع الى طبقات بشكل جامد والعدل معناه هنا : انصرف الى شؤونك وقم بواجباتك في مركزك الذي تفضل الالهة اسناده اليك . ٣ - الحكم للفلاسفة ، ولما كان من المحال على الكثرة او الجماهير ان تكون فلاسفة ، فإن الجماهير لن يكون لها شأن بالقوانين سوى الرضوخ لها .

٤ - ينظر افلاطون الى الديمقراطية نظرة الفاشية اليها اليوم ، إنها انكار المبدأ ، انها الدستور الذي لا تفترض في ظله المؤهلات ايأ كانت . انها على حد قول نيتشه قطع واحد دون راع؛ وكأنه يعبر عن أفلاطون، وهي تنتهي عند الأخير الى الديكتاتورية فيجيء رجال لإنقاذ الشعب من النهب والسلب التي يقوم بها الأغنياء بشكل منظم .

من هنا كان التطور الاجتماعي عند افلاطون دائماً أسوأ ، وان على افلاطون ان يعيد

(١٩٢) جون لويس ص ٢٩ - ٣٢ .

(١٩٣) موجز تاريخ الفلسفة - السابق. ج ١ ص ١٠٠ .

النظام الى نصابه بأن يقنع الناس بالاستمرار في المنزل التي وقعوا فيها وهي منزلة قررها الله كما يرمز لذلك بأسطورة المعادن : « ايها المواطنون ، انتم اخوة وان كان الله قد صنعكم على أوجه مختلفة ، فالبعض منكم يتمتع بسلطة الأمر، وقد صنعه الله من ذهب ... وفريق آخر صنعهم من فضة كي يكونوا معاونين. وفريق ثالث فريق المزارعين والحرفيين^(١٩٤)، قد صنعهم الله من نحاس وحديد... »

وينقل جون لويس عن ديورانت قوله في افلاطون « دولته جامدة لا تتحرك ، ومن السهل ان تصبح مجتمعا عجوزا يحكمه حكام في الثمانين لا يلبثون بل يعادون كل ابتكار^(١٩٥) ويغارون من كل تطور . وكما يقول فارغتون : « لقد حاول افلاطون ان يفكر كمواطن ، حتى ولو كان مواطناً رجعياً في مجتمع منهار . كان يخاف كلما ينظر الى المستقبل ولكنه لم يكن فوق المعركة . كان آخر انسان في العالم يمكن ان نشبهه بصورة ذلك الفيلسوف المجرد الذي لا يهتم باعتبارات الزمان والمكان لتلك الصورة التي شاء انصاره المعاصرون ان يقدموها لنا عنه اليوم »^(١٩٦) .

ويشير جون لويس الى تأثير بارميندس والمدرسة الايلية في افلاطون في اعتبارها ان الحقيقي هو الذي يخلو من التناقض ، بينما المتغير لا يمكن شرحه لأن الحركة في تناقض مستمر، كما هو دليلهم في « السهم الطائر » وسواه من حجج زينون المعروفة . وقد ضحى زينون بالحركة بوصفها وهماً وقبل فكرة السكون لأنها تتفق وفكرة المعقولة ومن هنا ادركنا ان كل ما نسميه اليوم تغيراً وتطوراً لم يكن بالنسبة للاغريق الا مظهراً ليس الا - وهكذا بدأت الفكرة التقليدية القائلة ان حياة الحواس ليست حياة الحقيقة وانما هي حياة الوهم، بل والشر، بينما الحق واللاتغير والابدي امور لا تنكشف إلا للعقل او للملكة من ملكات النفس السرية، وربما تم ذلك بواسطة الله نفسه . بهذه الطريقة الغريبة ، رأينا العقل كمثال اعلى يبعد الناس عن التجربة، عن الاختبار، عن الرجوع الى الطبيعة من خلال الحواس^(١٩٧) .

ويشير جون لويس الى نقطة اخرى « ان نظرية افلاطون في المثل الثابتة التي تدرك بواسطة العقل في مقابل عالم الحس الناقص انما هي، كما رأينا ، انعكاس للنظام الاجتماعي الذي يحتقر فيه العمل. ان هذه النظرية تكشف لنا عن حقيقة ثانية، الا وهي ان افلاطون يؤثر الإيمان بوجود كمال ازلي على الاشتراك في الجهود الشاق الذي يقتضيه خلق النظام من الفوضى. ومن هنا نرى الافلاطوني يتخبط في حرج بين عالمين. « قلبه وعقله

(١٩٤) جون لويس. ص ٢٤ والنص ينقله عن كتاب « افلاطون » لتايلور .

(١٩٥) جون لويس ص ٣٥ . عن ديورانت ، قصة الفلسفة ، الفصل عن افلاطون . وهو مترجم بالعربية .

(١٩٦) جون لويس ص ٣٥ عن فارغتون « العلم اليوناني » ؛ وهو مترجم بالعربية ، ج ٢ ترجمة سليم سالم .

(١٩٧) جون لويس. ص ٣٦ .

يصبوان الى هناك ، واقدامه تظل هنا » . ان عالم احلامه وعقله عالم كامل منذ البداية، وهو وحده العالم الحقيقي، اما عالم التجربة اليومية الناقص، فهو من بعض النواحي لا يكاد يكون حقيقياً. ان الابقاء على المجتمع الطبقي الذي يعهده الى جانب اقتلاع كافة القوى التي تعمل من الداخل من اجل التغيير من شأنهما ان يقربا بين هذا المثل الأعلى وبين الأرض. ومن هنا كانت النتيجة طابعاً خاصاً بالافلاطونية، طابع العالم الآخر... ومن هنا يتبين لماذا تحول افلاطون من العلم الى اللاهوت ، من العالم الحقيقي الى عالم الصور، والمثل والمجردات. لقد اعتبرت نظرية الصور (او المثل) عند افلاطون بمثابة النظرية المركزية في قلب تعاليمه لأنها كانت اكثر نظرياته تأثيراً . هذا صحيح، إلا انه لمن الخطأ ان ننظر اليها وكأنها عقيدة تأملية جامدة فحسب او تجربة في مجال الفكر المجرد، لأنها - كما سنرى - كانت وثيقة الصلة بأهدافه الاجتماعية والسياسية «(١٩٨) .

عند افلاطون وراء الأشياء الطبيعية البيضاء ، يوجد البياض المطلق وهو جوهر ازلي ابدى لا متغير، وكذلك عن الجمال المطلق وهذه الجواهر المتعالية الماوراء الطبيعة هي الموضوعات التي يُعنى بها العقل عندما يستعمل الأفكار العامة والتعريفات والمبادئ . إنها هي الحقائق أما اشياء هذه الدنيا فهي نسخ تقريبية ناقصة ، ان هذه الجواهر ليست هي فكرة في الذهن، بل لا وجود مستقلاً حقيقياً خارج الذهن وخارج المفرد الطبيعي الذي هو نسخة لها مشوهة . وهذه الجواهر توجد حتى لو كف كل ذهن عن تأملها او التفكير فيها . وكما تأثر ببارميندس تأثر بهرقليطس في كلام الأخير عن التغير والمحسوسات المتغيرة دوماً ، ولم يجد افلاطون مجالاً للتفريط بالموقف البارميندي او الهرقليطي مطبقاً كلاً منهما على ناحية هرقليط والحركة على العالم الحسي والمعرفة الحسية وهي العلم بالمتغير، وبارميند على المعرفة العقلية وهنا العلم باللامتغير أن جوهر المعرفة الحقة عنده ليس معرفة الظواهر المتغيرة، بل الكشف عن الوقائع الأزلية الأبدية الكامنة وراء الحواس بواسطة العقل هذا من جهة ومن جهة اخرى لا بد من ايقاف التطور الاجتماعي لأن معناه الانهيار عنده، ومن هنا نستطيع ان ندرك الآن السبب الذي من اجله يجب على الفلاسفة حكام الجمهورية ان يتدربوا على ادراك المبادئ الأساسية للحياة الاجتماعية فإن الوسيلة الوحيدة التي تضمن بقاء الموقف الراهن هي تسخير المجتمع لخدمة مبادئ غير قابلة للتغير... الا اننا عندما نتمعن في هذه المبادئ، سرعان ما نتبين انها تختلف الى حد بعيد عن اية مبادئ سياسية يستطيع انسان ديمقراطي العقيدة ان يتقبلها ، انها في الواقع مبادئ مجتمع منقسم إلى طبقات بشكل جامد مراتبي. عندئذ ندرك أن هذه المبادئ ليست ازلية ابدية ومطلقة ولا هي حقائق ملزمة كما كان يظن افلاطون ، بل انها مجرد

انعكاس او اسقاط للنظام الاجتماعي الذي تمتع افلاطون بامتيازاته ، كما انها محاولة لصبغ احكام افلاطون السابقة واهدافه السياسية بصبغة عقلية . وبهذه الطريقة نرى ان المبادئ الناجمة في الواقع من الاطار الاجتماعي القائم انذاك تنقلب الى دفاع عن هذا النظام وتبريره .

هذا بالضبط ما عبر عنه ديوي في قوله : « لقد ارادت كافة المصالح الطبقية في التأريخ ان تدفع عنها النقد الفاحص بأن طالبت لنفسها بحقها في الاطلاقية، وبأن احتمت في قلعة المبادئ المجردة المطلقة التي لا يمكن أن تكون محل شكوك او تساؤل» ثم يقول لويس : « وهكذا فإن كل مبدأ او مثل اعلى يطلق هكذا في كلية وبشكل مجرد - أي كشيء في ذاته ، في معزل عن التجارب العينية التفصيلية التي هي بمثابة تعبير مؤقت عنها - يصبح خطراً . ولعل اعدى اعداء التقدم تلك المثالية التي تؤمن بوجود عالم روحي يوجد في ذاته وبذاته وتلك الاخلاق المطلقة التي تنظر الى الخير لا على انه خير بالنسبة لي، اولك، وانما على انه خير في حد ذاته ، خير ازلي وابدی ، لا علاقة له بشيء اطلاقاً ، او بعبارة اخرى : خير من اجل لا شيء » (١٩٩) .

واذا تركنا جانباً بعض تفاصيل يوتوبيا افلاطون نجد انه لا يعقد اماًلاً طائفة على مصير تعاليمه هذه . ان فلسفته في الواقع فلسفة يأس وتخل ؛ ذلك ان هذه الحياة الفانية ليست هي الهدف؛ بل ما وراءها ، وحتى في هذه الحياة ، فإن الحياة العاقلة هي تلك التي تدير ظهرها للتغيرات والمصادفات في هذه الحياة الفانية ، كيما تحلق في سماء الخلود؛ فلمعرفة شيء ما معرفة مطلقة، لا بد أن نتحرر من الجسد وان ننظر الى الحقائق الواقعية نظرة الروح وحدها . وعلينا ان نتصرف - حتى لو لم توجد اليوتوبيا ، بحيث يكون سلوكنا تعبيراً عن قوانين هذه المدينة الفاضلة وحدها دون غيرها . « عندما نقرأ هذه الكلمات يجب ان نتذكر ان فلسفة افلاطون تأتي بعد انهيار الامبراطورية الاثينية ونشوب حرب طبقية في اثينا المنهزمة المنكسرة النفس - وافلاطون يكتب لا كمؤرخ يرتفع فوق ازمة الدولة، بل كإنسان ترك الكفاح فوجد في عالم العقل المثالي ذلك التناسق الذي لم يعد في مقدوره ان يحصل عليه على الأرض... انه يقف امام اخفاق التأريخ ، مقترحاً ان نتعالى فوق العالم الزمني الى العالم الخالد (٢٠٠) . هناك ولولا تركنا بعض الجوانب الايجابية التي ينبه اليها جون لويس في فكر افلاطون المعرفي هذا، اعني ان افلاطون اوحى وساعد على الانتباه لفكرة القانون الذي هو شيء وراء الوقائع، انه ثابت وواحد من خلالها ؛ الا ان افلاطون فهمه فهماً ناقصاً معتبراً أننا نصل الى فكرة القانون عن طريق العقل الخالص دون الالتجاء الى التجربة بل بالابتعاد عنها . وهذا يفسر لنا لماذا كان افلاطون يهزأ من التجربة والملاحظة

(١٩٩) كذلك ص ٣٨ - ٤٠ ، والنص عن ديوي من كتاب الاخير « مشكلات الناس » .

(٢٠٠) كذلك ص ٤٢ - ٤٣ .

والعلم الطبيعي واستخدام العلم لغرض عملي وفائدة عملية او حياتية ، لأن الغرض والتكنيك عناية العبيد، بينما العلم عنده يساوي الفن للفن ، او المعرفة النظرية قاتلة الفراغ؛ ان هذه المعرفة النظرية هي اعلى اشكال المعرفة عنده « انها العيان العقلي لانسان يعيش منظر الزمان ، كل زمان ، والوجود، كل وجود ، بحيث يتحرر من الطموح الحقيير والمطامع المبتذلة وهي كل اهتمام بالعالم المادي والأوهام، ويرتفع فوق مستوى التجربة الحسية وهو مستوى إشكالي غير مرضٍ الى العالم المعقول، عالم المبادئ المجردة . من هذه النظرة العامة، تبعث النزعة المثالية في الأجيال المتتالية . ويجدر بنا ان نذكر هنا ان الحقائق التي تزعم المثالية انها تكتشفها لا يمكن ان تقاس ولا أن تختبر في مستوى الفعل. ان المثالية تقدم لنا نتائجها على شكل عقائد جامدة ، على عكس العلم الذي يعتنق المذهب التجريبي ، أي انه يختبر جميع اكتشافاته قبل ان يتجرأ ان يقول كلمة يقينية . ومن هنا قامت حملة النقد المتزايد ضد الفلسفة المثالية » (٢٠١) .

ومعتبرين ما قدمناه عن افلاطون ارضية لأسباب ظهور فكرة المطلق في الأخلاق ، فإن هذه الأسباب هي :

(١) يقول كورنو - وهو قول سبقه اليه ويردده معه كثيرون - ان سبب ظهور المطلقية والتجريدية واعتبار حركة التأريخ حركة للأفكار هو « التقسيم بين العمل اليدوي والذهني ، ذلك التقسيم الذي يبعثه التطور الدائم لقوى الانتاج » (٢٠٢) . ولقد افضى هذا التقسيم الى ظهور طبقة من المفكرين وظيفتهم الاجتماعية هي خلق تجريدات يرون انها حقيقة وفعالة بعيداً عن ظروف الوجود المادي العيني للناس. ويتطور وعيهم بمعزل عن النشاط العملي، ويتصورون ان على هذا الوعي ان يمثل واقعاً وراء ذلك النشاط، ويصبح هذا نظرية محضة أوديناً او فلسفة . وهكذا نجد ان التشريع بالنسبة للقاضي الذي وظيفته هي ان يطبق شريعة القوانين هو العنصر الحاكم في الواقع الاجتماعي . ان الايديولوجيين انما يفصلون الأفكار عن الأفراد الذين يتصورونها وعن الظروف التجريبية التي منها تخرج ، ويعززون للروح ابداعاً مطلقاً في استقلالها عن الحياة الواقعية والنشاط العملي. وهم يحولون حركة التأريخ الى حركة للأفكار ويضعون بهذا تأريخاً وهمياً محل التأريخ الحقيقي. وهكذا توصل الايديولوجيون الى ان العالم يمكن ان يتغير حسب الارادة عن طريق الأفكار، ومن ثم جاء عجزهم الموحد في محاولاتهم لاصلاح المجتمع » (٢٠٣) .

(٢) ومن هنا يصح القول ان عدم دراسة « المفاهيم الكلية » والتصورات العامة

(٢٠١) كذلك ص ٤٤ - ٤٥ .

(٢٠٢) وضحنا ذلك في القسم الخاص من كتابنا هذا .

(٢٠٣) كورنو : ص ١٢٥ - ١٢٦ ، وبوليتزر : القسم الاول ص ٢٠٥ ، وكذلك النقطة السادسة مما يلي من هذا الكلام .

الأخلاقية او الفلسفية او الاجتماعية دراسة تأريخية مقارنة ، واغفال التكون الاجتماعي النفسي، للقضايا الخلقية مثل الوازع الخلقي او النفسي يؤدي الى الوقوع في « المطلقة » والقول بثبات هذه التصورات والمفاهيم وعموميتها^(٢٠٤) . ونفس الشيء يقال عن الأحكام والقواعد المرتبطة للسلوك : ان عدم الاتصال او ضآلته بين الشعوب في الزمان القديم - على عكس ما يحصل الآن ، وما حصل بدرجة أقل في المجتمعات التجارية البحرية مثل بعض جزر بحر ايجيه زمن السوفسطائيين - يؤدي الى الانغلاق واعتبار السلوك المرضي للجماعة سلوكاً مطلقاً وكأنه كذلك للجميع خارج هذه الجماعة .

٣) ويتصل بالانقسام الطبقي والانقسام الى العمل اليدوي والذهني ما لاحظته هولدين وهو ان هذا الانقسام الطبقي ادى الى ظهور طبقة رغيدة، وضعها الجيد يجعلها تتشبه به بتأكيدها بنفسها او بواسطة بطانتها على خلود قيمه وجميع ما يرسم من حقوق وواجبات^(٢٠٥) .

٤) ويرى انجلز ان استمرار المجتمع الطبقي كمجتمع طبقي منذ نشأ حتى اليوم ، سواء في المجتمعات الرأسمالية أو شبه الرأسمالية .. الخ هو سبب ما يظهر في « عمومية » الأشكال العامة للتصورات الاخلاقية ، ان النظريات الاخلاقية في مراحل متماثلة تقريباً من مراحل التطور الاقتصادي (العبودي والاقطاعي والرأسمالي) يجب ان تكون بالضرورة على قدر من الوفاق ، فمثلاً منذ نشأت الملكية الخاصة للأشياء المنقولة لم يكن بد لجميع المجتمعات التي سادت هذه الملكية الخاصة فيها من ان تشترك في هذه الوصية ، لا تسرق . ومع ذلك ففي مجتمع بديل يقضى فيه على حوافز السرقة وتتوفر فيه الحاجات بلا حساب ، سوف لن تكون هناك حاجة لا للسرقة ولا للوصية السابقة^(٢٠٦) .

٥) قابلية العقل البشري - في مرحلة معينة فما بعد - على التجريد. لقد اوضح ارسطو سبب ظهور المفاهيم العامة ، والكليات ، مثل « البياض » كمفهوم عام و« العدالة » كتصور عام ... الخ . ورأى انها تتكون في فكر الانسان بال تكرار والمقارنة والملاحظة لأشياء بيض مثلاً - وانكر وجودها وجوداً حقيقياً كمفاهيم عامة في عالم خاص بها ، هو « عالم المثل » . وهو الرأي الذي ذهب اليه افلاطون . وقدم ارسطو انتقادات قوية قضت على نظرية افلاطون تماماً في ما يخص هذه النقطة^(٢٠٧). وتبع معظم فلاسفتنا تفسير ارسطو

(٢٠٤) عباس حافظ - كتابه السابق ص ٢٥ ، ٧٨ .

(٢٠٥) هولدين ، ص ٨٢ ، ص ٤٤ .

(٢٠٦) انتي دوهرنغ ص ١١٤ ، وكامنكا ص ١٦٨ .

(٢٠٧) اوضحنا كيف وصل افلاطون الى هذه النظرية مع ملخص لنقد ارسطو ، مع المصادر في موضوع « الفلسفة » في بحث غير منشور .

هذا . وتبنت الفلسفة التجريبية^(٢٠٨) هذا التفسير وطورته . واصبح بعد ذلك خطأ مشتركاً لكثير من المدارس الحديثة . إلا ان تفسير ارسطو ومن جاء بعده ظل ناقصاً او مختلطاً بتفسيرات مثالية لبعض المسائل المتعلقة بنظرية المعرفة ، حتى قدمت المادية الديالكتيكية تفسيرها الشامل مستندة على نظرية بافلوف في المنعكس الشرطي على أساس نظام الاشارة الأول (الإحساسات) ونظام الاشارة الثاني (اللغة والأفكار) . ولما كان هذا الأمر كبير الأهمية في القاء الضوء على اصل « المطلق » وفي القاء ضوء على كثير من نواحي هذا الموضوع مثل تفسير الفرق بين سلوك الانسان والحيوان لذلك نحيل القارئ الى كتاب لنا يعالج هذا بتفصيل^(٢٠٩) .

وسنكتفي هنا ببيان دور التجريد في خلق « المطلقة » وبالتالي وقوعنا في الغلط . ان الجذور المعرفية والنظرية للمثالية هي في المعالجة الوحيدة الجانب للمعرفة . وفي تضخيم احد جوانب عمليات المعرفة ذات الجوانب المعقدة المتعددة وجعله امراً مطلقاً . ففي عملية معرفة الواقع ، مثلاً ينشئ الناس تعميمات ، مفاهيم عامة ولنقل مثلاً مفهوم « البيت » - ان مفهوم « البيت » البيت العام ، لا هذا البيت او ذاك قد صنع عن طريق تجريد علائم عامة معينة من البيوت الموجودة وجوداً واقعياً ، وفي عملية التجريد هناك امكانية لانقطاع الافكار عن الواقع . وما أن ننسى منشأ المفهوم الشامل فنعتبره شيئاً موجوداً وجوداً مستقلاً لا يرتبط بالاشياء الموجودة وجوداً واقعياً ، حتى ننزل الى مواقع المثالية . والفلسفة المثالية ، على حد تعبير لينين ، زهرة عقيمة ولكنها زهرة تنمو على شجرة حية خصبة قوية جبارة هي شجرة المعرفة الانسانية . وقد شبه لينين عملية المعرفة بالحركة لا على خط مستقيم وانما على خط متعرج معقد لولبي . ولدى المعالجة الذاتية الوحيدة الجانب لأي قسم من اللولب يمكن ان يتحول هذا القسم الى خط مستقيم ، وعندئذ يبتعد الانسان عن الخط الرئيسي للمعرفة الى خط تشويه الحقائق ، والابتعاد عن الحقائق يلائم في كثير من الأحيان مصالح الطبقات الاجتماعية الرجعية ويدعمها وتتحول الأخطاء المثالية المتفرقة الى نظم فلسفية مثالية . لقد لاحظ لينين ان المعالجة الوحيدة الجانب الضيقة ، وجمود الافكار ، والذاتية ، والعمى الذاتي هي الجذور المعرفية للمثالية . إن ظهور انفصال العمل الفكري في المجتمع الطبقي عن العمل الجسدي ومن ثم التناقض في ما بينهما ، يخلقان وهماً وكأن الافكار منفصلة عن التطبيق ، بل وتحدد التطبيق . وهذه النظرة المثالية الى العالم تشوه الواقع وتفسره تفسيراً مقلوباً ، وتستخدمها الطبقات المستغلة من اجل تبرير وتدعيم

(٢٠٨) براتراند رسل : مشاكل الفلسفة . ترجمة الدكتور عبد العزيز البسام ط ٢ . القاهرة (بلا تاريخ) ، فصل « الكليات » ، ص ١٠٠ فما بعد ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، القاهرة ١٩٦٢ في مواضع متفرقة .

(٢٠٩) انظر بحثنا الخاص بـ « نظرية المعرفة ودور العمل المشار اليه سابقاً في كتابنا في الميثولوجيا .

سيادتها ... « (٢١٠) . » الجذر العرفاني للمثالية : عزل احدى لحظات المعرفة واعتبارها كل المعرفة ... ان التجريد هو دوماً في جذور المثالية ... والعملية بسيطة جداً ! لنأخذ مثال تجريد المفهوم : يكفي ان ننسى اصله التجريبي وان نعمل العقل في اوجهه المختلفة ، المفهوم كتعبير لفظي ، المفهوم كأداة للعمل ، المفهوم كعنصر منطقي ، كحكم الخ ... لنبني في الحال نصف اثني عشرية من الأنظمة المثالية ذات مظهر جد « عصري » . والشرط الوحيد لذلك هو اعتبار التجريد واقعاً موضوعياً موجوداً مستقلاً عن الواقع الملموس . تلك هي الفدية لهذا السلطان الذي اكتسبه الانسان ، بالممارسة الاجتماعية والنطق - اللغة - بأن ينفصل عن الواقع المباشر لكي يخلق مفاهيم عامة تعكس الأشياء في علاقاتها الداخلية ، وعلاقاتها المتبادلة وحركتها . كان لينين يقول : « يختص الانسان بامتلاك القدرة على قلب الأشياء رأساً على عقب ، ويجعل الفكرات المجردة مستقلة » (٢١١) .

« والتجريد ... يضل تضليلاً رهيباً عندما يزعم الاكتفاء بذاته كواقع ازلي ، او عندما ينكر ببساطة قرابته مع الحسي ومع الواقع الخارجي ، الملموس العملي ... عندئذ يتحول المفهوم الى وهم ! فيدعي خلق الحسي الذي خرج منه ... ومصدر هذا الوهم بعيد جداً : فهو معاصر لجلجالات التجريد الأولى في الانسانية البدائية : ان علم اشتقاق الكلمات والتأريخ السحيق يظهران لنا ، في فلكلور الشعوب الأكثر بدائية ، اثار انفصال الفكر حيال الواقع » (٢١٢) .

وكما أوضح بافلوف ونظرية المعرفة المادية ، تنعكس الأشياء الحسية في الاحساس انعكاساً كلياً ، ويكون الاحساس او اي شيء يرتبط به « اشارة » الى ، ورمزاً على الواقع الحسي المنعكس في حواسنا ورؤوسنا ، ثم يتكرر الاحساس فنسميه ، نعبر عنه بكلمات ، وكل كلمة تعميم ، وتصبح الكلمات اشارة للاشارة ، أي « رمزاً للاحاساسات » . وتصبح الكلمات هي موضوع الفكر . ولما كانت كل كلمة مثل « باب » هي تعميم ، هي تحليل وتركيب لمجموعة صفات مشتركة لما اسميناه « بابا » مع جميع فروقه عن « الأشياء » الأخرى . اقول لما كانت كل كلمة هي تعميم ، اصبح بالامكان انفصال الأفكار عن الواقع الذي هي تعبير عنه . وهنا يصبح بإمكاننا التحدث عن أشياء مطلقة وافكار وتصورات وقيم .. الخ مطلقة مثل « عدالة » و« بياض » الخ دون اية اشارة منا الى هذا العمل العادل او ذاك ، او هذا الثوب الأبيض او ذاك الكتاب الأبيض (٢١٣) .

٦ (ويتعلق بهذا اننا عند الاستعمال للكلمات والصفات نحذف العلاقات من جهة ،

(٢١٠) كونستانتينوف . ص ٧ .

(٢١١) جارودي : نظرية ... ص ٣٠٨ ، وانتي دهرنغ - المدخل - رقم (١ - ٢) .

(٢١٢) جارودي : نظرية ... ص ٣٠٨ - ٣٠٩ .

(٢١٣) البحث الخاص بنظرية المعرفة المشار اليه سابقاً .

ونعبر عن رضانا وسخطنا بكلمات واحدة لمسميات مختلفة من جهة أخرى. المثال على الأول نقول : اكل لحم الخنزير مكروه . فنحذف العلاقة « عند المسلمين » وبذلك يبدو الأمر بشكل مطلق، وكأن اكل لحم الخنزير مكروه عموماً . وبالنسبة للثاني، نقول : العدل جيد ، ويقول انسان قبل الوف السنين ، العدل جيد ، والمفهومان مختلفان ولكن الشعور والانفعال « واحد » وهو « الجودة » ، وهكذا نقع في تصور أن العدل مطلق لأنه « جيد » منذ الوف السنين ، فهو مطلق. والحال ان التعبير اللغوي والانفعال هو المشترك والمطلق، لا العمل نفسه، اعني مفهوم العدل عند الفريقين فهو جد مختلف يصل الى حد التناقض كما سيتضح في ما بعد^(٢١٤) .

٧ (ويقدم ديوي على الخصوص تفسيراً مقبولاً لظهور الأفكار « المطلقة » ، وموقف اصحاب الاخلاقيات المطلقة مع دخول المنهج الاستقرائي التجريبي الى الميدان ميدان العلوم اولاً، ثم ميدان « الاخلاقيات في ما بعد ». ولاهمية الموضوع اقدم في ما يلي تلخيصاً وافياً لأجزاء كبيرة من كتابه « تجديد في الفلسفة ».

يرى ديوي ان احد عيوب الفلسفة القديمة ويشمل هذا العلم الطبيعي رغبتها « في ايجاد شيء يقيني يصلح ان يكون ملجأً أميناً يلوذ به الناس »^(٢١٥) . ويقترح ديوي ان ننقل عند البحث في الشؤون الإنسانية والأخلاقية الطريقة نفسها التي اوصلتنا الى فهم الطبيعة الفيزيائية على النحو الذي نفهمها به الآن ، أي طريقة الملاحظة واعتبار النظرية بالاختبار التجريبي^(٢١٦) . ويوضح ذلك بصورة اوسع فيقول : « فعلى الرغم من اختلاف المذاهب الفلسفية في كل شيء تقريباً ، فكلها متفق على افتراض ان ما تسعى وراءه وتتميز به من حيث هي فلسفة انما هو البحث عن النهائي الثابت الذي لا يتغير، عن ذلك الذي يوجد من غير نظر الى زمان او مكان . لكن هذه الحالة التي كانت تسود العلم الطبيعي كما تسود المبادئ والمعايير الأخلاقية قد طرأ عليها رأي جديد مؤداه : ان العلم الطبيعي مضطر بطبيعة ترقيه الخاص الى ان يترك افتراض وجود مبدأ ثابت وان يعترف بأن ما هو « كلي » بالنسبة اليه هو « التغير » غير ان هذه الحقيقة التي كشف عنها العلم الحديث ما زالت في الفلسفة وفي الآراء الشائعة بين عامة الناس اليوم تعتبر مجرد مسألة فنية خاصة بالعلم مع انها في حقيقة امرها اكبر كشف انقلابي توصل اليه الانسان حتى اليوم . إن ما يزعمه الناس من أن الاخلاقيات تقتضي مبادئ ثابتة لا تتغير على مر الزمان ومعايير ومقاييس وغايات ثابتة بوصفها انها الحماية الوحيدة الأكيدة التي تصون الأخلاق من الفوضى - هذا الزعم لم يعد في استطاعته ان يتجه الآن الى العلم الطبيعي يلتمس منه التأييد . ولم يعد

(٢١٤) سنوضح ذلك في موضع آخر من هذا البحث مع الامثلة النسبية .

(٢١٥) ديوي ص ١١ .

(٢١٦) ديوي ص ١٤ .

يتوقع انه يستطيع ان يبرر على أساس العلم اعفاءه الاخلاقيات (العملية منها والنظرية) من اعتبارات الزمان والمكان - أي اعفاءها من عملية التغير ... » (٢١٧) . ويوضح بعد ذلك ان الحرب منذ ثلاثة قرون بين العلم والنظرات الأخرى الاعتقادية - خارجه - لم تنته بنصر لأحد الفريقين ولكنها انتهت « بالتوفيق بينهما توفيقاً اتخذ شكل تقسيم مناطق الاختصاص وسلطة التشريع بينهما : ففي الأمور الأخلاقية والفكرية جعلت الأولوية للمؤسسات القديمة التي ظلت جامدة لا تتغير وثابتة على شكلها القديم تقريباً . ولما استبان للناس ان العلم الحديث له فوائده حقا في كثير من الشؤون العملية تسامحوا في ما يتعلق بالعلوم الفيزيائية والفسولوجية وترخصوا فيها على شريطة ألا تبحث في غير تلك الأمور المادية الوضيعة بالنسبة الى الشؤون الأخرى وألا تقحم نفسها في نطاق الوجود الخالص . فهذا الاتفاق القائم على أساس التقسيم ادى الى قيام تلك الثنائيات التي صارت اهم الموضوعات التي تشغل بها الفلسفة الحديثة . غير ان هذا الاتفاق القائم على أساس دوائر النفوذ ومناطق الأولوية قد انهار عملياً انهياراً تاماً خلال التطورات التي حدثت فعلاً وبلغت ذروتها في الجيل الماضي ... » (٢١٨) .

وقد أشار قبل ديوي الى ذلك آخرون ، فقد أوضح انجلز خذلان الكنيسة والعصر الوسيط للعلم ، ثم تشجيع البرجوازية الصاعدة منذ عصر النهضة وطيلة مرحلة تصاعد البرجوازية والغزو الإستعماري للعلم والطابع التفاؤلي بما في ذلك موقف اليروتستاننتية نفسها من العلم ومن الربح باعتباره نعمة من الله ، واستمر هذا الموقف المؤيد للعقل وللعلم من مفكري البرجوازية حتى وصل أوجه مع الثورة الفرنسية، ونقدها الشديد لموقف الإيمانية الارستقراطية الإنجليزية ، ثم عادت البرجوازية الى اللادرية والإيمانية والغيبية ، والتشكك بالعلم والتشاؤم من المستقبل واستبدل فكرة التقدم بالتشاؤم او بنظرية الدورات على يد اشبنجلر وسواه حتى توينبي والقول بالنسبية المطلقة الخ وذلك بسبب ظهور الازمات الرأسمالية وخطر ظهور الاشتراكية وظهور تطورات جديدة تؤذن بأفول مملكة الرأسمالية . وقد كتب انجلز تأريخ هذا التبدل بأسلوب أخاذ مليء بالسخرية (٢١٨) .

ونحب ان نضيف الى كلام ديوي بأن هذا الاتفاق - المقصود واللامقصود معاً - لم يكن عاماً ، فقد تجاوزته بعض الفلسفات المادية الميكانيكية ، او الجدلية . كما ان الطرف الآخر ، تجاوزه ، غير معترف باللامطلقية في الميادين كلها . ويلاحظ ديوي ان من يقولون بمناطق النفوذ بين العلم والدين صاروا بعد حصول الانهيار ودخول العلم وخلق البلبلة في

(٢١٧) ديوي ص ١٩ - ٢٠ .

(٢١٨) كذلك ص ٢٩ - ٣٠ .

(٢١٨) ١) انجلز : الطبائفة . ص ٧ - ٢٣ ، وبوليتز - ملخصاً : - فلسفة الأنوار . ص ٣٢ - ٣٦ .

الأخلاقيات والعقائد القديمة يلومون العلم ويحاولون إخضاعه لسلطة خاصة معينة . ولكن ديوي يرى ان البديل هو إخضاع الأخلاقيات والعقائد الجامدة للعلم حتى يحصل فيها تجديد . ويرى انه اذا لم يستخدم العلم وطرقه الاستقرائية التجريبية في الأخلاقيات بحجة ان مثل هذا الاستخدام يمس « القيم » وان مهمة العلم لا شأن لها بذلك ، فإن النتيجة ان يقتصر البحث في دائرة الشؤون الانسانية على ما هو ضحل تافه نسبياً ، ومع أن هذا سيؤدي الى الاصطدام بالعادات والتقاليد والأمور المرعية المتوارثة الا انه ليس عن هذا مهرب ، طالما ان هذه المؤسسات ترتد الى ما قبل ظهور العلم ، « فليس من العلم في شيء عندما تكون شؤون الانسان واحواله المادية قد تغيرت تغيراً كبيراً شاملاً ان نقاوم تكوين طرق البحث في الاخلاقيات بشكل يجعل الاخلاقيات القائمة فعلاً بمعنيها النظري والعملي كليهما أمراً منافياً للعلم ومناقضاً له » (٢١٩) . ويلاحظ ديوي ان التقسيم الى مناطق نفوذ، الى مجال العلم الطبيعي، ومجال العقائد والأخلاقيات او « الروحانيات » وقديسيها عن تناول العلم لها ، ما هو إلا حيلة والتفاف لإنقاذ ما يمكن انقاذه من القديم . يقول ديوي « والواقع ان هذين اللفظين - اخلاقي وطبيعي - انما يمثلان محاولة للحصول على الفوائد العملية من حيث الرخاء والراحة واليسر والقوة والفوائد التي نجمت عن « تطبيق » العلم الحديث على شؤون الحياة اليومية العادية ، ذلك مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بما للقديم المأثور من سلطة عليا كاملة غير منقوصة في الأمور الأخلاقية العليا التي يسمونها روحية » (٢٢٠) . ثم يلاحظ ديوي ان هذا التقسيم يميل الى التلاشي بتأثير المفكرين التقدميين ، وقد سمى اصحاب مناطق النفوذ هذا التحول تحولاً الى العلمانية وتدنيا لقدسيتها الروحانيات . وصاروا يعززون ضياع السلطة والهيبة والالزام التي كانت للمبادئ الأخلاقية القديمة لفساد الطبيعة البشرية فساداً أصلياً ، وصاروا يتشاءمون من مستقبل البشرية . ان هذه الشكاوى وتلك الشكوك « لها ما يبررها ما دمنا نعد العادات المتوارثة السارية في تصرفاتنا والاعتقادات التي رسخت فينا من عصور ما قبل العلم على انها نهائية وثابتة لا تتغير » (٢٢١) .

فالقول بالمطلق في الأخلاق وسواها بالنسبة لديوي هو مسألة منهج ، وكذلك عدم القول بالمطلق هو مسألة منهج آخر بديل ، الأول لا علمي تحكمي افتراضي ، والثاني علمي استقرائي تجريبي ، الأول مضى وسينتهي امره ، والثاني يقوى مع الزمن ، الأول يقوم على فكرة « الثبات » والسكون ، والثاني يقوم على أساس « التغير والحركة » . وعلى العموم يقدم ديوي في عدة فصول طويلة من كتابه « تجديد في الفلسفة »

(٢١٩) كذلك ص ٣٦ .

(٢٢٠) كذلك ص ٤٢ - ٤٣ .

(٢٢١) كذلك ص ٤٤ - ٤٥ .

(الفصل الثالث والرابع والخامس والسابع) ، اسباباً عديدة لظهور الاعتقاد بالأفكار والقيم المطلقة، اجملها بثلاث اسباب هي نفسها معكوسة سبب عدم القول بالمطلقية ورفضها :

السبب الأول : التصور القديم فلسفةً وعلماً ، للعالم والأشياء بمقابل التصور الحديث له . في الفصل الثالث يبين ديوي ان هذا يتجلى في :

١ - وضع العالم : كان عند الفلاسفة والعلماء عالماً مغلقاً ثابتاً ، يعد فيه غير المتحرك اسماً صفة وسلطاناً من المتغير (تقسيم ارسطو وجميع الفلاسفة الوسيطيين للعالم الى عالم الثبات وهو السماوي وعالم الكون والفساد، أي التغير، وهو العالم الأرضي الطبيعي) . وهو يتكون من اجناس وانواع ثابتة ، ولكل نوع حركته (المستقيمة للعناصر ومركباتها) (والدورية للموجودات العليا الاثرية - ذات العنصر الخامس) . وهي تقترب تصاعدياً أفضلها الثابت وغير المادي، وهكذا مرتبة فمرتبة . والأرض في الوسط وهي مركز الكون وكذلك الانسان، بعد الله والعقول والنفوس العليا ، والعالم محدود كروي مغلق على نفسه . ولا ينتقل نوع الى نوع ، ذاتياً ، كما ان التبدلات هي فعل الأشياء الطبيعية مباشرة ولكنها فعل الموجودات العليا الفلكية والسماوية في الواقع وفي النهاية^(٢٢٢) .

ب - الطباقية والغائية : العالم طبقات تبدأ من أخسها المادة ، فالمعادن ، فالنبات ، فالحيوان ، فالانسان ، فالموجودات العليا . وبعضها تخدم بعضاً ويهدف لمحاكاته . فالعالم مرتب ترتيباً ارسطوياً . على نمط اقطاعي . والعلة الغائية ارفع من الفاعلية . وهذه العلة الغائية ، تجعل الأشياء كلاً في مكانه . نمو البلوط غايته تكوين البذرة التي هي ناقصة لانها « بالقوة » لانها « امكان » لأن تصير شجرة . والثقيل غايته الهبوط الى الأرض طلباً « لمكانه الطبيعي » الذي هو الأرض . والعقول العليا تحتذي « المحرك الأول » او الله اما العلل الفاعلية مثل الماء والنور والهواء التي تساعد البذور على ان تصير بلوطة فلا اهمية لها بجانب العلة الغائية . وواضح ان كلام ديوي هذا ينطبق على « نظرية بطليموس » وفلسفة ارسطو بشكل خاص ، ولكن جوهر هذه الفلسفة وتلك النظرية هو ما تبعه الفلاسفة والعلماء بعده حتى وقت قريب ، وهي صورة تجعل الكون أشبه بالعائلة الأبوية او بالمجتمع الاقطاعي حيث تقوم الطبقات تصاعدية بخدمة رئيس الاقطاعية^(٢٢٣) . ونتيجة لهذا كله اعتبر الانسان كشيء ثابت مستقل « كمخلوق عاقل » وعقله خارج - كالله - عن حدود الزمان والمكان^(٢٢٤) .

هذه الصورة للعالم ولأشياءه كانت تفرض على الانسان الميل الى الثبات ، وتصور

(٢٢٢) كذلك ص ١٢٦ - ١٢٢ .

(٢٢٣) كذلك ص ١٢٣ - ١٥٠ .

(٢٢٤) بوليتزر قسم اول. ص ٣٨ - ٣٩ ، ٢١٦ ، ٢٣٦ ، ٢٤١ ، ٣٠٥ .

ضرورة الاعتقاد بمبادئ وقوانين ثابتة وقيم مطلقة ، لأن التغير معناه الفوضى والفساد والشر . وقد انعكس هذا الشعور عن الوضع الطبقي : الانقسام الى عبيد وسادة ، اقطاعيين وأقنان .. الخ ، وكذلك كنتيجة لجملة الحقوق والواجبات التي حددت وضع الانسان السيكولوجي ايضاً .

وعلى العكس من هذه الصورة فإن العلم الحديث يقول بعالم غير مغلق، الأرض ليست مركزه، ولا الانسان، متغير ، لا ثابت ، العلة الفاعلية لا الغائية تفعل فيه . وانواعه واجناسه حلقات متصاعدة متطورة يتساوى فيه الناس من الناحية الطبيعية البحتة (الجنس) ليس في هذا الكون اسفل ولا اعلى، وتتكون أرضه وكواكبه البعيدة من عناصر أو « مواد » واحدة(٢٢٥) .

ونتيجة لهذا كله لم يعد « عقل الانسان » وه نفسه « سوى مجموعة التكوين البيولوجي - الاجتماعي معاً . الذي يعكس الظروف والتربية ودرجة الحضارة ، وكذلك لم يعد ما يراه شراً او خيراً مستقلاً عن مجموع هذه الأحوال والظروف، بل يتبدل معها ويبدلها بالعمل .

السبب الثاني : والسبب الثاني في رأي ديوي : هو ميل الانسان الى التخيل والأمل بدافع الصعوبات الحياتية والامكانات التي بيده ، واحتقار الحسيات والخيرات والكمالات الجزئية . فدفع هذا افلاطون مثلاً والمثاليين الى التجريد ، الى القول بقيم مطلقة وبالتالي الى انقسام المعرفة الى حسية متغيرة ناقصة ، وعقلية ثابتة(٢٢٦) كاملة عندهم . وهذه نقطة عالجنها سابقاً في النقاط اعلاه .

السبب الثالث : يرى ديوي ان العقل اذا ما حل محل العادة، وهذا ما حاوله اليونان والرومان ، بعد ضعف العرف والتقاليد، نتيجة للتجارة واختلاط الشعوب مختلفي العادات في اثينا وبعض جزر بحر ايجة ، وظهور السوفسطائيين كمعبرين عن هذا الوضع ، فإنه أي العقل ملزم بتقديم مقاييس ولوازم لها قوة العادة وثباتها . ولكن هذا لا يمكن ان يتوفر مع الأخذ بالمنهج السوفسطائي ، والاعتماد على المعرفة الحسية ، ولذلك وقعت النظريات الاخلاقية منذ ذلك الحين تحت تأثير فكرة ان وظيفتها لا تتعدى العمل على الكشف عن غاية نهائية(٢٢٧) وخير نهائي .

المسألة الثانية : « كانت » وفكرته عن الضمير مع النقد .

اما عن فطرية الضمير فقد تلونت الاشكال التي ظهر بها هذا الضمير الحاكم فينا

(٢٢٥) انظر بحث « نظرية التطور » المشار اليه سابقاً .

(٢٢٦) ديوي ص ١٩٨ - ٢٠٢ .

(٢٢٧) كذلك ص ٢٦٧ - ٢٦٨ .

بالفطرة في صفوف المثاليين ، ولعل اوضحها واجدورها بالمناقشة فكرة « العقل العملي » عند « كانت » ، ويكفي ان أشير الى انه حاول ونجح في هدم الميتافيزيقا واثبت انها ميؤوس من اقامتها على اسس عقلية ، ولكنه تحت دوافع اخرى، من بينها رغبته في اقامة الأخلاق على أسس رياضية ثابتة او كالرياضية في ثباتها عاد يدعي انه كما يوجد فينا عقل نظري خالص مبادئه قبلية وفطرية بموجبها نحكم ونفهم ونوحد الخبرة الواقعية ، كذلك يوجد فينا عقل عملي فطري (بمعنى ان مبادئه أولية بتفسير بوترو) نزن ونحكم به على خيراتنا وشرورنا(٢٢٨) . ولما اراد ان يعبر عن صفة عامة مطلقة للأخلاق تصلح قانوناً دائماً ومرشداً في سلوكنا ، وجد في مبدأ قديم كان معروفاً عند كونفشيوس وقبل المسيح(٢٢٩) بخمسة قرون ، مما اسماه كانت بالآمر المطلق بصيغه الثلاث التي لا يسع المجال لأكثر من ذكرها(٢٣٠) .

الصيغة الأولى : لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلمة التي تمكّنك في الوقت نفسه من ان تريد لها ان تصبح قانوناً عاماً .

والصيغة الثانية : افعل كما لو كان على مسلمة فعلك ان ترتفع عن طريق ارادتك الى قانون طبيعي عام .

والثالثة : افعل الفعل بحيث تعامل الانسانية في شخصك وفي شخص كل انسان سواك بوضعها دائماً وفي نفس الوقت غاية في ذاتها ، ولا تعاملها ابداً كما لو كانت مجرد وسيلة . ويسأل كانت : لماذا هذا المبدأ ليس مأخوذاً من التجربة ؟ ويجيب : أولاً بسبب عمومته فهو ينطبق على جميع الكائنات العاقلة ... وثانياً لأن الإنسانية في هذا المبدأ لا تتصور على انها غاية للناس ذاتية ... بل تتصور كغاية موضوعية ... وثالثاً لأن هذا المبدأ انما يصدر تبعاً لذلك صدوراً ضرورياً عن العقل الخالص . وتجدد الاشارة الى ان كانت يؤكد على ان العمل الخلقي لا يكون خلقياً اذا لم يكن العمل بمقتضى الأمر المطلق هو من قبيل الواجب . ويفقد خلقيته اذا كان لأي سبب آخر ، منفعة أو حساب شخصي ، أو

(٢٢٨) هذا واضح في أي كتاب عن كانت ، وعلى سبيل المثال . محمود رجب : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، الاسكندرية ١٩٦٦ ، خصوصاً ص ١٣ فما بعد ، ٢٤٢ فما بعد ، وزكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة . دار القلم ١٩٦٢ ، الفصل (١٥) ص ٣٢٤ فما بعد ، وزكريا ابراهيم : كانت او فلسفته النقدية . القاهرة . الفصل الثالث من القسم الثاني ، خصوصاً ص ١٤٥ فما بعد . وبوترو . فلسفة كانت، ترجمة عثمان امين القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٢٨٩ فما بعد ، وحول فطري ومبدأ اولي ، وكذلك معاني اخلاقية اولية او فطرية ، ص ٣١٨ فما بعد ، وص ٣٢٦ ، وعبد الرحمن بدوي : الأخلاق عند كانت. الكويت ١٩٧٩ ، خصوصاً ص ٦٦ - ٩٤ ، وكذلك ص ١٤٥ - ١٦٠ .

(٢٢٩) ديورانت : قصة الحضارة . الترجمة العربية. ج ٤ . ص ٥٨ ، ومنصور رجب : تأملات في فلسفة الأخلاق. القاهرة (بلا تاريخ) ص ١٨٦ .

(٢٣٠) ما سنذكره من صيغها هو عن : عمانوئيل كانت : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق - السابق - ص ٦١ ، ٧٣ ، ٧٥ .

عام (٢٣١) ، وكما يقول برادلي : ان مذهب كانت هو اداء الواجب لذاته أي من اجل الواجب. ثم يقيم كانت على أساس هذا عالم الميتافيزيقا كله من جديد فيفترض حرية الارادة الانسانية غير المعلولة بشيء ، ولما كان العدل لا يوازي العمل هنا ، افترض حياة اخرى عادلة ، وبالتالي ضرورة خلود النفس ووجود الله ويمكن تلخيص رأي كانت بالنقاط التالية :

١ - ادعاؤه بأن بديهيات الأخلاق تركيبية قبلية ، شأنها شأن بديهيات الرياضة والفيزياء .

٢ - اقامة الأخلاق على أساس رياضي او مماثل للرياضيات ، بإيجاده صيغة الأمر المطلق .

٣ - فكرة الواجب (Categorical Imperative) .

٤ - التأكيد على حرية الارادة البشرية .

٥ - الابقاء على فكرة الله وامكان تدخله في الأشياء .

٦ - تكييف المعرفة البشرية ووضع حدود لها بقوله بالظواهر والأشياء في ذاتها ، وذلك من اجل تحقيق الحرية الانسانية والألوهية .

وقد وجه الى مذهبه نقد كثير^(٢٣٢)، اجتزىء منه بعضاً لأنه يلقي ضوءاً على جذور غلط المثاليين والقائلين بفطرية الضمير بوجه عام : أولاً : ان وجود القانون الأخلاقي المطلق امر لا يسلم به كل انسان . اما الأمر المطلق عند كانت فهو امر مغالط ، فإن الصيغة وحدها مطلقة أي القانون نفسه وليس الأخلاق او القيم التي يعبر عنها . ولنوضح ذلك قليلاً : لنأخذ الصيغة الأولى القائلة بأن نفعل ما يصلح ان يكون مبدأً او تشريعاً عاماً ، فنلاحظ ان كلمة « ما يصلح ».. أي الفعل الصالح او الجيد يختلف زماناً ومكاناً ، فما يراه اللص جيداً هو السرقة وما يراه المصلي هو الصلاة فلو طلب منهما تطبيق مبدأ « كانت » لعمم كل منهما ما يراه ، وبذلك تكون التعميمات مختلفة رغم ان عملية التعميم واحدة . فالأمر المطلق الكانتي ليس سوى الفاظ، تماماً كما لو قلنا : كل انسان يسعى الى الخير اذن فالخير مطلق ، فهذا هنا مجموعة مغالطات . وسبب الوقوع فيها اللغة بالدرجة الأولى وسنوضح ذلك في ما بعد .

(٢٣١) كريسون ج ٢ ، ص ٥٩ فما بعد وكولبة ص ٩٩ ، ٢٤٥ ، ٢٦٧ .

(٢٣٢) من المصادر التي بين ايدينا نذكر : كريسون ج ٢ . ص ٥٩ - ٧٣ ، وريشنباخ ص ٦٢ - ٦٨ ، وهوبهوز قسم ٢ . فصل (٧) ص ٥٧٣ فما بعد ، وكولبة . ص ٢٦٧ ، وكذلك حول قوله بحرية الارادة انظر ما سيأتي (عند نقدنا لحرية الارادة المطلقة عنده) . وقد عالج بوترو مفصلاً الطعون على فلسفة كانت في الاخلاق - كتابه السابق - القسم الثالث كله بما لا تسع هذه الدراسة التي ليس قصدها دراسة كانت بالذات، كذلك فصل بدوي القول في أسس اخلاقيات كانت والنقد عليه والفهم الأعمق ونشير الى مجمل نقده - كتابه السابق - انتقادات عدة دارسين ص ١٠٢ - ١٠٣ ، وكذلك ص ٣٦ فما بعد يورد ص ١٤٥ - ١٦٠ .

ولو طبقنا الصيغة الثالثة : لكان من اللازم عدم معاقبة المجرم ، لا بقصد اصلاحه ولا بقصد اربابه ، لأن في هذا ما يجعل من شخصه وسيلة لا غاية . وكذلك لا يمكن التسامح في أي نوع من انواع الكذب، لا للمجاملة ولا للعظة ولا في سبيل الوطن وحتى بصدد بريء لجأ الى حمائي ثم جاء جلادوه يسألونني عنه(٢٣٣) .

ومن جهة أخرى فليس في طبيعة العقل ولا من جوهره الاحتواء الفطري على اية معرفة تركيبية قبلية ، سواء كانت خلقية او رياضية او منطقية(٢٣٤) . يقول كانت في آخر كتابه « نقد العقل العملي » شيثان يملآن الوجدان باعجاب واجلال يتجدد ويزداد على الدوام ، كلما امعن الفكر التأمل فيهما : السماء ذات النجوم المرصعة من فوق والقانون الأخلاقي في صدري(٢٣٥) وهو بهذا يشير الى ثنائية القوانين المعرفية والخلقية . ولكن هذه الموازنة نفسها هي التي تؤدي آخر الأمر الى انهيار مذهبه الأخلاقي . فأولاً « لا يوجد عنصر تركيبى قبلي في مجال المعرفة . وإن الرياضة تحليلية ، وإن جميع الصيغ الرياضية للمبادئ الفيزيائية ذات طابع تجريبي . فلو كان القانون الأخلاقي في داخلي من نوع القانون الذي تكشفه لي السماء المرصعة بالنجوم ، لكان إما تعبيراً عن سلوك البشر، واما قضية فارغة تعبر عن علاقة لزوم بين البديهيات والنتائج الأخلاقية ، كالنظريات الرياضية ، ولكنه لن يعود في هذه الحالة امراً غير مشروط، او امراً مطلقاً (حلياً) ، بلغة المنطق التقليدي التي استخدمها كانت. واذن فاخفاق مذهب كانت الأخلاقي يرجع الى نفس السبب الذي يرجع اليه اخفاق نظريته في المعرفة . فهو ناشئ عن الفكرة الباطلة القائلة أن في وسع العقل أن يضع قضايا تركيبية »(٢٣٦) .

والمقارنة او الموازنة بين الأخلاق والرياضة باطلة ، ان اخلاقيا مثل افلاطون او كانت في مسعاه هذا لاقامة اخلاقه على أساس رياضي يلاحظ ان الأشكال الهندسية مثل المثلث العقلي المجرد له قوانينه الهندسية التي تباين العلاقات التي تسري على الموضوعات الفيزيائية الفعلية . وهذا امر لاحظته افلاطون منذ زمان عندما ميز في الأشياء ، ثلاثة انواع من الموجودات ، الموجود الحسي الملموس الذي يوجد ويتصور في الذهن كذلك ، ويلحقه

(٢٣٣) كريسون ج ٢ ص ٦٧ .

(٢٣٤) اوضحنا ان هذه المبادئ مقتبسة في كتابنا : من الميثولوجيا الى الفلسفة . الفصل الثاني .

(٢٣٥) مقدمة مكاي مترجم كتاب كانت : تأسيس ميتافيزيقا . المشار اليه سابقاً ومن الغريب الطريف تفسير برتراند راسل لهذا القول المأثور عن كانت كما يلي : يقول رسله ومتى حسبت حساب التسلسل العلمي الذي يستترد من الشيء الطبيعي الى مخي ما قبل حدوث الاحساسات تبين لي من وجهة النظر العلمية ان موضوعات الخبرة الحسية المباشرة في مخي لا في العالم الخارجي، وهكذا يصح رأي « كانت » حين يوحد بين السماء ذات النجوم وبين القانون الأخلاقي ما دام كل منهما قطعة من مخه . « العقل والمادة » ترجمة احمد ابراهيم الشريف . القاهرة، ١٩٧٥ . ص ٢٠٤ .

(٢٣٦) ريشنباخ ص ٦٢ . وحول نقد نظرية المعرفة عند كانت . المؤلف نفسه . الفصل الثالث ص ٤٧ فما بعد .

التغير، ثم الموجود المجرد الثابت تصوراً مثل المثلث الهندسي، والذي لا يوجد في الواقع الا في مادة. ثم الموجود المجرد ذهنياً وفي الخارج مثل الله . إن الرياضي لا يتعامل مع « المثلث » من حيث له قوانينه الفيزيائية من حيث هو موجود في قطعة من الطين او الذهب ، بل من حيث هو مثلث مجرد وله قوانينه واصافه الهندسية التي تجعل منه مثلثاً . فكان المثلث^(٢٣٧) الهندسي هو ما ينبغي ان يكون . وهكذا يجد الأخلاقي صاحب النزعة الرياضية مبرراً لادعاء ان اخلاقه من حيث ما ينبغي ان يكون ، تشبه المثلث الرياضي .

ولكن الى أي حد يصدق هذا التشبيه ؟ « صحيح ان الأشكال الهندسية المثالية لا توجد في الواقع الفيزيائي ، ولكن قوانين الهندسة تنبئنا على الأقل بعلاقات تسري تقريباً على الموضوعات الفعلية . والرياضة تصف الواقع الفيزيائي من حيث أنها تمدنا بمعرفة تقريبية للواقع . وهي لا تنبئنا بما ينبغي ان يكون عليه الواقع، وانما بما هو عليه بالفعل، فأى معنى يمكن ان يكون للقول ان محيط الشجرة ينبغي ان يكون دائرة كاملة ؟ ان الدائرة غير الكاملة التي يكونها هذا المحيط بالفعل تخضع للقوانين الهندسية بقدر ما تخضع لها الدائرة الكاملة ، وقوانين الدائرة الكاملة مفيدة لنا لأنها تنبئنا على وجه التقريب بالعلاقات التي تسري على دوائر غير كاملة مثل محيط الاشجار. ولنحتفظ بهذا التشبيه، فنحاول تفسير الأخلاق على انها ذات طبيعة مماثلة، أي انها تنبئنا عن السلوك التقريبي للناس. صحيح ان الأخلاق الوصفية، أي الوصف الاجتماعي للقواعد الأخلاقية السائدة، لا تقدم عادة على هذا النحو، وانما تقدم من خلال وصف للسلوك الفعلي للناس. ومع ذلك ففي استطاعتنا ، نظرياً على الأقل، ان نشيد اخلاقاً وصفية عن طريق بحث الانسان المثالي، مثلاً يبحث عالم الهندسة في المثلث المثالي ... وهكذا نستطيع ان نصل الى اخلاق وصفية تنبئنا عن السلوك الاخلاقي التقريبي للبشر عن طريق وصف سلوكهم المثالي... غير ان هذا ليس ما يريده فيلسوف الاخلاق. فهو يريد توجيهات اخلاقية ، أي قواعد تدلنا على الطريقة التي ينبغي أن نسلك بها ، لا اوصافاً للطريقة التي نسلك بها بالفعل. ولما كان يذهب الى ان العقل، او رؤية المثل الفكرية، يستطيع ان يكشف لنا عن هذه القواعد فإنه يضطر في مقابل ذلك الى ان ينظر الى وظيفة الرياضة على انها معيارية لا وصفية . وهكذا يصل الى فهم يبدو الذهن فيه مشرعاً ، او بتعبير أكثر تواضعاً ، يبدو العقل اداة للرؤية تدرك القوانين المعيارية بالتطلع الى مجال اعلى للوجود. وهذا هو الأصل النفسي لفكرة تعدد عوالم الوجود، وهي الفكرة التي كان افلاطون اكبر دعائها . وفي هذه الحالة ينظر الى الطابع غير الكامل للأشكال الهندسية للموضوعات الفيزيائية الفعلية على أنه نقص، او عيب بالمعنى الأخلاقي... ويقال بوجود عالم من الوجود الأعلى، متحرر من هذه النقائص وذلك على

(٢٣٧)بحثنا : تقسيم العلوم عند الفلاسفة المسلمين ومكانة الفلسفة منها . مجلة الاستاذ ١٩٦٩ .

المستوى المعرفي والمستوى الأخلاقي معاً . ويظهر التقويم الأخلاقي للعلاقات المعرفية في تغلغل الحجج الأخلاقية في العلم اليوناني، كعلم الفلك . فالمسارات السماوية للنجوم مثلاً تعد دوائر كاملة لأسباب تتعلق بالكرامة ، ان جاز هذا التعبير. أما أن محيط الأشجار يمثل دائرة غير كاملة فهذا دليل على نقصها . ونتيجة لهذه الآراء نُظر الى الأشياء الفعلية على انها ناقصة بالقياس الى الأشياء الفكرية او المثالية . وتعتبر نظرية المثل الأفلاطونية عن هذا التباين في القيمة بين العالم الفيزيائي والعالم المثالي ، (٢٣٨) .

ونحب ان نوكد ان طبيعة الموجود الرياضي تختلف عن طبيعة الفعل او الموجود الأخلاقي : الأول صورة عقلية ثابتة ، بالفرض ، بمعنى ان الرياضيات استدلالية ، تقوم على المقدمات التي نضعها . ان المثلث الذي نعرّفه بأنه له ثلاث زوايا .. الخ لا يمكن ان يكون الا كذلك ، انه صورة ، بصرف النظر عن مادته ، وتغيرها وتركيبها . اما الموجودات الطبيعية مثل خشب وانسان ، وكذلك الموجودات الأخلاقية ، والاجتماعية فهي موجودات حقيقية متغيرة دائماً ، ولذلك فمحاولة اقامة الاخلاق على أساس رياضي، يتجافى وهذه الحقيقة .

ثانياً : لا يمكن للانسان ان يعمل العمل لشعوره بأنه واجب فقط، أي دون أي اعتبار للأسباب والنتائج ، وكم يشعر الانسان بالحزن لأنه يجد ان اعماله لا يمكن ان تكون خلقية اذا طبق عليها شروط كانت، يقول شلر : إني لأشعر انني اجد سروراً كلما اسديت لجاري معروفاً ولذا اشعر بقلق عظيم لخوفي على خلقيتي .. لماذا يخاف شلر على خلقيته لأن كانت يجعل حتى شعورنا باللذة او الألم بعد عمل ما منافع لكونه خلقياً ، ولا ادري اين يمكن ان يوجد الانسان الآلي الذي يعمل مجرداً عن كل مشاعر خاصة او عامة فهذا أمر مخالف للواقع البشري فإن الارادة التي يعتبرها « كانت » فوق قوانين العلية ، أي تنصرف بدون أسباب ولا تفكير بنتائج واهداف، اقول ان هذه الارادة لا تختار اختياراً كيفياً بل على اساس المعلولية . وعقل الانسان العملي والنظري، ان امكن ان يحدد ، فأحسن تحديد له هو انه القدرة على أن يُقاد وفقاً للغايات وان يُوجّه أعمالنا نحو هذه الغايات ، ولا يمكن ان تحقق الغايات ما لم نأخذ بنظر الإعتبار الظروف وجميع النتائج المترتبة. العقل لا يمكن ان يفعل بمعزل عن العواطف ومناقضاً لها على طول الخط. وقد ثبت إن العقل ليس سلطة فوق وخارج عواطفنا ومشاعرنا واحساساتنا ، بل يسعى للإتفاق والتوحيد بينها (٢٣٩) .

(٢٣٨) ريشنباخ ص ٦٥ - ٦٧ .

(٢٣٩) معارف الدين والأخلاق - المادة نفسها - ، وعادل العوا - كتابه السابق (الوجدان) ص ٦٠ ، وهو يهز قسم ٢ فصل (٧) ص ٥٧٣ فما بعد . وقد اورد عبد الرحمن بدوي انتقادات عديدين ومنهم شلر في مقطوعة تتضمن ما نقلناه اعلاه، مع بعض رسالته الى جيته ، وبدوي يرى مع بيتون ان مثل هذا الفهم لفكرة كانت غير دقيق. كتابه : الاخلاق عند كانت - السابق - ص ٤٩ - ٥٢ .

ان ادعاء كانت بحرية الارادة الانسانية باطلاق هو خيال عجيب من المستحيل تحقيقه اذ لا يمكن ان يعيش المرء في المجتمع وان يكون متحرراً منه . ان الجبرية المحتومة لتصرفات الناس بالقوى الخارجية، هي كالقول بالحرية المطلقة مفهومان ميتافيزقيان ينشآن من التركيز على جانب واحد، هناك وحدة جدلية بين الحرية والضرورة ، الحرية هي فهم الضرورة ، هكذا قال سبينوزا بصواب ، والإنسان حر في تصرفاته اذا كانت تتفق مع الضرورة الموضوعية للظروف الملموسة . وتظهر الضرورة كحرية بانعكاسها في وعي الإنسان ، عندما تبدأ ولدى ادراكها في لعب دور العامل المنظم للسلوك . ان الحتمية الجدلية لا تفترض الجبرية وانما تقدّم الأساس للتصرف العقل. الحرية هي معرفة القوانين الطبيعية والقدرة على استخدامها . وهي نتيجة للتطور التاريخي والممارسة التاريخية العالمية للبشرية . ونحن طيلة الوقت نستولي من الضرورة على الحرية مدركين اننا لن نستولي عليها كاملة(٢٤٠) .

ان الحرية هي الاعتراف بالضرورة، فإذا عرفنا ان التيفوس يسبب حمى التيفوئيد، وكان الماء ملوثاً به ، فإننا ما ان نعقم هذا الماء ونقضي على الميكروبات الموجودة في المياه القذرة وسواها إلا ونكون قد حققنا نوعاً من الحرية، نوعاً من الخلاص من التيفوئيد وأمراض أخرى ، فالحرية تنقض دائماً نقيضها . ونفس الشيء نحن نفعل مع القوانين الاقتصادية ، مع البطالة وسوء التغذية والحروب، نتعرف أولاً على حقيقة انها نتائج طبيعية لفعاليات قوانين واوضاع اقتصادية واجتماعية ، وانه فقط حين تبديل وتحطيم هذه الأوضاع نستطيع ان نملك حرية ألا نجوع او نحارب او نبقي بدون عمل(٢٤١) .

لقد عالجت الفلسفة العلمية هذا الموضوع بمزيد من العناية . من خلال وفقط من خلال تناولها للموضوعات التالية : العلاقات المتبادلة بين السبب والنتيجة ، القانون باعتباره صيغة للعلاقة بين الظواهر، معنى الضرورة والمصادفة، الامكانية والواقع الشكل والمضمون(٢٤٢) . ان على القارئ مراجعة هذه الموضوعات وتأملها ، وانا متيقن انه لو فعل فإن ما قدمناه عن علاقة هوية الانسان بالضرورة ، ستكون مقبولة وواضحة عنده. وانه سيصل معنا الى نتيجة هي ان الانسان كجزء من الطبيعة ليس مستقلاً عن قوانينها ولا عن تأثيراتها . ومن هذه الناحية ، فإننا نرى ان « الحتمية » او الديتيرمينية هي ما يفسر، لا سلوك الانسان فحسب، بل وكل ظواهر وحوادث الطبيعة . إلا أن هذه الديتيرمينية لا

(٢٤٠) سبيركين وياخوت : اسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية . دار التقدم. موسكو ترجمة محمد الجندي (بلا تاريخ) . ص ١٣٣ - ١٣٤ ، وهولدين - كتابه مع رسل، ص ١٠٤ ، وكامنكا - كتابه السابق - ص ١٤٠ فما بعد ، ولينين : المادية والمذهب التجريبي ... ص ١٨٣ فما بعد .

(٢٤١) هولدين ص ١٠٤ .

(٢٤٢) انظر التفاصيل في : كونستانتينوف . الفصل الخامس ص ١٨٥ - ٢٢٦ وسبيركين ص ٨٥ - ١٠٤ .

تستبعد حرية فعل الانسان، كما انها وحدها التي يمكنها ان تعطي التقدير الصحيح لدور الهدف ونشاط الناس المتوجه لنوال هذا الهدف، وفي الطبيعة تتبادل التأثير قوى طبيعية غير واعية، وتتبدى القوانين العامة من خلال التأثير المتبادل لهذه القوى. والأهداف التي يضعها الانسان في نشاطه العملي تتلاءم او تتعارض مع هذه القوانين الموضوعية، « وكلما تعرف الانسان على قوانين الطبيعة والمجتمع تعرفاً أدق استطاع ان يضع اهدافاً أكثر صحة، وقائمة على أسس علمية... ان معرفة القوانين تتيح للانسان امكانية التنبؤ بالنتائج القريبة والبعيدة لتدخله النشط في سير العملية الطبيعي »^(٢٤٣). فمع الاعتراف بالطابع الموضوعي المحايد للقوانين الطبيعية ومع القول بسببية الفعل البشري فإن هذا لا يعني، لا الجبرية بمعنى عجز الانسان امام قوى الطبيعة والمجتمع ولا الحرية المطلقة، التي تبدو غير مشروطة. ذلك ان معرفة الانسان بهذه القوانين وبأشكال ظهورها تمكنه من تبديل الظروف واستخدام القوانين في حاجاته العملية. إلا ان هذا يتطلب معرفة دقيقة بحدود الامكانية والواقع. « ان ما يمكن ان يكون وما لا يمكن لا يتحدد برغبات الناس، وإنما بتلك القوانين والظروف والأسباب الموجودة في الحياة »^(٢٤٤). فمثلاً يذهب البعض الى ان أي انسان في المجتمع الرأسمالي بمقدوره ان يصبح من أصحاب الملايين وان ينال كل ما يريد. إلا ان هذه الامكانية شكلية محضة. وبدلاً منها فإن الامكانية الفعلية الممكنة التي يريدها العامل هي خلاصه من الاستغلال وحصوله على عمل دائم وبيت جيد وغذاء وثقافة وان يكون سيد وطنه. ان الحرية تفهم من خلال الضرورة وفهمها^(٢٤٥)، تلك هي حقيقة الحرية الانسانية، ومن هذا يتبين كم هي سطحية اقوال كانت وسواه من القائلين بحرية الارادة المطلقة مثل المعتزلة من مفكرينا القدامى^(٢٤٦). وبالمقابل فإن ادعاءات خصومهم من القدماء المثاليين بالجبرية المطلقة وانكار قدرة الانسان على « ان يكون حراً » هنا او هناك، في هذا الشيء او ذاك، تبدو هي الأخرى ميتافيزيقية وغير واقعية. ولا بد من ان أشير الى شيئين الأول انه من بين فلاسفتنا القدامى، يبدو لي ان ابن رشد قد يكون الوحيد او الأهم في فهمه لنوع من الحتمية القريبة من الفهم العلمي المشار اليه اعلاه. هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإنني معترف بأن هذا النوع من الحرية، الحرية المسببة والمشروطة لا يمكن ان يبرر المسؤولية من وجهة نظر دينية وميتافيزيقية. اعني لا يبدو مفيداً لحل مشكلة افتراض وجود اله يعاقب الانسان على اعماله ويدينه ايضاً، طالما ان

(٢٤٣) كونستانتيونوف ص ٢٠٩ فما بعد.

(٢٤٤) سبيركين ص ٩٧، وحول موقف الوجودية من الحرية، وموقف الماركسية من الوجودية في هذا الصدد

جارودي : ماركسية... ص ١١٩ فما بعد بتوسع وتفصيل.

(٢٤٥) كونستانتيونوف ص ٢٢٣، وسبيركين ص ٩٧ - ٩٨.

(٢٤٦) البير نصري نادر : المعتزلة. جزءان. الجزء الثاني. العدل. بغداد، ١٩٥١. الكتاب كله.

سلوك هذا الانسان نفسه مشروط، ومسبب وواقع في شبكة « الحتمية » المشار اليها اعلاه . ولكن هذا التفسير يبدو كافياً للمذهب المادي الاحادي. بما في ذلك معاقبة الانسان ومحاكمته وتأديبه، لا باعتبار انه حر باطلاق، بل على أساس ان العقاب والثواب الديني هو نفسه جزء من الاسباب المكيفة والموجهة للسلوك البشري و« للفاعل » المعاقب نفسه ولغيره .

ويبقى بعدئذ على كانت ان يثبت حرية الارادة الانسانية بمعنى الحرية الذي اراده ، وهو امر معضل تماماً سواء قلنا بوجود اله ام كنا ماديين ، ثم عليه ان يثبت ان عدم وجود عدالة في هذه الحياة ، يعني بالضرورة وجود عالم آخر، فها هنا مصادرة على المطلوب لانه في الواقع ليس لازماً عند الفلاسفة المادية، او عند من لا يعتقد بوجود عدالة الهية وعقل مدبر وراء هذا الكون. فكأن كانت يفترض مسبقاً وجود ما يريد اثباته . ونفس الشيء يقال عن خلود النفس^(٢٤٧) . ويدل على هذا تشبث كانت بفكرة « الشيء في ذاته » وادعاؤه ان معرفتنا لا تتعلق إلا بالظواهر صحيح ان العلم في زمانه ، وكذلك محاولات تفسير الاحساسات والأفكار الكلية .. الخ كانت قد دفعته الى هذه الثنائية ، وهذه الظواهرية ، إلا انني اتفق مع ما يراه البعض من ان السبب الذي دعاه الى القول بوجود اشياء في ذاتها هو انه يريد، حتى قبل قيامه بأية محاولة، بل وحتى من خلال محاولة اقامة نظرية للمعرفة، أقول يريد تشييد عالم يمكن ان تطبق فيه مبادئه الأخلاقية والدينية « ذلك لأن العلم بما فيه من حتمية عليّة ، لم يترك - في زمانه وبالنسبة له - مكاناً لحرية الفعل البشري او للحكم الالهي، وهكذا بدت أسس الأخلاق والدين مهددة في نظر « كانت » ، وخيل اليه ان هناك مخرجاً من هذا المأزق، هو ان يقتصر العلم على البحث في نوع من الوجود الأدنى مرتبة، وبذلك تتخلص الأشياء في ذاتها من حتمية الظواهر. ولقد كان من السهل ان يطبق هذا التفسير على المعرفة التركيبية القبلية عند « كانت » نظراً الى طابعها الذاتي، فإذا كان الذهن هو الذي يفرض قوانين العلية والهندسة على الوجود المطلق فحسب فإن هذا الوجود ذاته يكون حراً . ولا يعوقه شيء عن اتباع القانون الأخلاقي بدلاً من القانون العلمي . وانه لمن المؤلم ان نرى كيف يبذل فيلسوف الفيزياء النيوتونية كل هذا الجهد لكي يتخلى عن فيزيائه بأكملها من اجل انقاذ اخلاقه الدينية . والواقع ان كانت يعترف صراحة بأن هذا هو مقصد فلسفته . ففي مقدمة الطبعة الثانية لكتابه « نقد العقل الخالص » يقول : « كان علي ان اضع حدوداً للمعرفة لكي افسح مكاناً للإيمان » . وتتضح النتائج المدمرة لهذا البرنامج في الطابع الأخير الذي اضفاه على فلسفته « النقدية » . ذلك لأن نفس الكتاب الذي يضع اساس نظريته في المعرفة ينتهي بباب يسمى « الديالكتيك الترنسندنتالي » يكاد

(٢٤٧) كولة : ص ٢٤٦ .

العصور السحيقة بعد ظهور الزراعة ليس فقط يقتلون ويؤكلون بل يؤخذون الى المنزل ويعاملون بالحسنى ويُسمنون للذبح ، كما نفعل اليوم مع الخرفان والماشية، وربما زدوا بزوجة ليكونوا عائلة كبيرة لغرض الذبح ، بل وصل الإنسان الى مرحلة صارت القبائل الضعيفة اشبه بقطعان الماشية اقتصادياً بالنسبة للأقوى . وقد اصبحت القرابين البشرية تقدم للأرواح والالهة بدلاً عن هذا القتل الجماعي في ما بعد. وعلى كل حال، وكما اتضح من هذا البحث، ان فكرة حقوق مطلقة للإنسان كإنسان التي تنصّ عليها لائحة حقوق الإنسان اليوم لم تكن كذلك، بل كان الإنسان له حقوق وواجبات ضمن عشيرته او قبيلته او طبقته، فإن خرج عليها عومل كشيء ليس لديه حقوق^(٢٥٧). وعلى هذا الأساس اوعز موسى - كما في التوراة - لنساء بني اسرائيل ان يستعرن حلي نساء المصريين ليأخذنها معهن حين هرب رصحه من مصر^(٢٥٨) ، ولماذا نتعجب من هذا الضيق في الحقوق والواجبات ونحن ما زلنا اليوم نفرق بين الناس ليس على أساس مؤهلاتهم الخاصة، بل لاعتبارات خارجية مثل المذهب والدين او اللون او الجنس. ان ضميرنا ما زال في طور النمو وسيبقى، وما زال أكثرنا يبذر الكثير من المال على أمور غير ضرورية بينما جاره او انسان ما في هذه المعمورة يموت جوعاً او يموت طفله وليس عنده ما يشتري به له دواء .

إن التقييمات والتصورات الخلقية والحقوق والواجبات ليست معزولة عن جملة الظروف التي يعيشها الانسان ، بما فيها درجة معرفته وتفسيره لظواهر الطبيعة ، فمثلاً قبائل الأزتيك ترى من واجبها اكل لحوم البشر خوفاً من تحول ضوء الشمس الى ظلام. وبعض القبائل تحبس الفتيات بين العاشرة والسابعة عشرة في اماكن مظلمة خشية ان تؤثر الشمس على بكارتهن^(٢٥٩) . ومما له دلالة كبيرة حقاً ان تشريعات الأديان القديمة تختلف في مسألة المحرمات لدرجة تلفت النظر، ففي الدين الفرعوني يسمح بالتسافح بين الأخ والأخت، وكذلك في اليهودية كما في سفر التكوين ، زوجة ابراهيم هي اخته من أبيه . وقد ميز الرومان بين العلاقات الزوجية التي تؤسس الأسرة على أسس متينة ، وبين الشهوة التي يمكن للرجل عرفاً وقانوناً ان يشبعها حيث يشاء . وهو امر سنه قانوناً بركليس لايتنا في القرن الخامس ق.م^(٢٦٠) .

(٢٥٧) هوبهوز . القسم الأول. ص ٣٢ والفصل الرابع ص ٢١٨ والفصل الخامس ص ٢٤٠ والقسم الثاني الفصل الثاني ص ٤٤٤ ، وكرافتسوف ص ١٤ - ١٥ .

(٢٥٨) نقولا حداد . علم الاجتماع . ج ١ ص ١٢٨ - ١٣٩ ومواضع اخرى . القاهرة . المطبعة العصرية (بلا تاريخ) .

(٢٥٩) برتراند رسل : كتابه مع مولدين ص ٣٣ - ٣٤ .

(٢٦٠) الموسوعة الجنسية عبر التاريخ . دار مكتبة الحياة . بيروت ١٩٦٦ ، ص ٣٦ - ٣٧ والاشارة الى سفر التكوين هي (١٢/٢٠) .

هذه الأمثلة تدل على عدم وجود ضمير فطري جاهز ، وان القيم ليست مطلقة . ولكن المثاليين الحدسيين يدعون برغم عديد الأمثلة التي اثارها امامهم التجريبيون والتطوريون وجود ضمير فطري وقيم مطلقة، وان هذه الأعمال والأمثلة المختلفة انما هي امثلة واجزاء وتطبيقات لتلك القيم المطلقة .

ان فكرة « المثل » الافلاطونية اصبحت غير مقبولة . وقد اظهر ارسطو ان فكرة المثل المطلقة والقيم المطلقة برغم انه لم يتخلص كلياً من فكرة الصور المجردة^(٢٦١) هي مجرد تجريد عقلي من الجزئيات لا وجود له ككلي، كعام، الا في عقولنا^(٢٦٢) . ومع ذلك فلنظهر بأمثلة مقارنة خطأ وجود تصورات خلقية مطلقة . لنأخذ كلمة عدالة . لنأخذ جملة من الأعمال التي وصفت بأنها عادلة في المجتمعات القديمة، في مجتمع بني اسرائيل القديم مثلاً، السرقة من قبيلة اخرى، قتل نفس منها، الاستحواذ على نساءها هذه اعمال عادلة عندهم . لنصور اننا جميعاً بعض افراد ذلك المجتمع القديم وقد وصل بنا التأريخ الى حدود ذلك العهد، وكنا نتجادل حول نسبية الأخلاق او مطلقيتها وكنت اقول : العدالة مطلقة . فماذا كان يرتسم في ذهني انذاك عن العدالة ؟ طبعاً هو ما اجدته في مجتمعي انذاك فما هو في مجتمعي انذاك هو نفس ما اعني حين اقول هناك عدالة عامة . لننتقل الى عصرنا هذا... المثاليون يقولون : توجد عدالة عامة . حسناً ، وان هذه العدالة هي نفسها تلك العدالة التي افترضنا انها مطلقة ، او لأننا افترضنا العدالة مطلقة ، فهل يصمد هذا للنقد ؟ لنأت بأمثلة على الشيء العادل عندنا اليوم : قتل النفس من جماعتي - ولاحظ انني لم اقل قبيلتي حيث ذاب هذا المفهوم اليوم في الأغلب - اقول قتل النفس من جماعتي او خارجها ، سلب اموال الغير ايا كانوا في الأحوال العادية، كل هذا ليس عدلاً . ولكن هذه الأعمال نفسها التي نعتبرها ظلماً اليوم كانت عين العدل فيما مضى . أيمن ان يكون الشيء ، والشيء المطلق الثابت عدلاً وليس عدلاً في ذات الوقت ؟ طبعاً لو كان العدل نسبياً ، لصح ذلك ، اما ونحن نفترض مطلقيته فلا .

لقد حلل كثيرون اسباب ظهور الفكرة المغلوطة، فكرة المطلق في ميدان الأخلاق كما ذكرنا سابقاً ولا نستطيع هنا لضيق المجال ان نفعل اكثر من تقديم تصوراتنا ذات المساس المباشر بالمشكلة . لقد جاءت فكرة « المطلق » او « المثل » وعلى العموم التصورات العامة من تعميمات لجزئيات واعطائها صفة الإطلاق والتعميم . ان ما في ايدينا من خبرتنا هو امثلة

(٢٦١) جون ديوي ص ١٩٢ - ١٩٤ .

(٢٦٢) يمكن مراجعة اي كتاب : مثلاً يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ١٩٥٣ ص ٧٤ فما بعد . وارسطو - ما

بعد الطبيعة - طبعة روس Aristo: Met, 1-9-990: VII, 13, 103 a

وانظر التلخيص والنقد الجيد من قبل ارسطو لنظرية المثل في : موجز تاريخ الفلسفة . ج ١ . عبر الكلام عن

افلاطون وارسطو، ص ١٠٢ - ١٠٣ حيث يشار الى ان نقد ارسطولها هو نقد للمثالية عموماً .

يلغي كل نتائجه السابقة . ففي هذا الباب يزعم كانت ان العقل عندما يمتد الى ما وراء عالم الظواهر يؤدي حتماً الى متناقضات ، يطلق عليها اسم « النقاؤض Antinomies » ، وان المخرج الوحيد لحالة الانهيار التي تصيب العقل هذه هي الايمان بالله والحرية والخلود ، بوصفها مبادئ تسري على عالم يعلو على العالم المنظور ... » (٢٤٨) .

ولا بد في الختام من الاشارة الى ان قول كانت بفكرة الواجب المنزه عن الحصول على خير أو شر ورضى أو سرور من وراء ادائه كان صدى لانتمائه الى اسرة متوسطة ، فقد كان ابوه نجاراً وامه نصيرة متحمسة لجماعة دينية محافظة . وفي بيئة كهذه يعد الاعتماد على الذات والاستجابة الحرة للميل الطبيعي خطيئة ، « والواقع ان النجاح الذي احرزته فلسفته في بلاده ، والذي جعل منه فيلسوف البروتستانتينية والنزعة البروسية ، هو دليل آخر على ان الأخلاق التي وضع صيغتها المنظمة في مذهبه الفلسفي انما هي اخلاق طبقة وسطى معينة من الشعب . فتمجيد الواجب يمثل اخلاق طبقة اجتماعية توجد في ظروف الفاقة ، وتعتمد في معيشتها على العمل الشاق ... او اخلاق طبقة عسكرية مميزة لا بد فيها من الخضوع لأوامر الرؤساء . ولقد كانت كلتا الحالتين موجودة في بروسيا (٢٤٩) ايام كانت ، .

المسألة الثالثة : ردان على القول بفطرية الضمير والقيم المطلقة

على ان هناك ردين عامين يصلحان لإبطال جميع صور قول المثاليين بالضمير الفطري وبالقيم المطلقة :

الرد الأول: نسبية الأحكام والمقاييس (أمثلة وتحليلات)

ان العقل نفسه، وان شئت فسمه الضمير او الحاسة السادسة - هو نفسه متصير ، واحكامه عبر العصور مختلفة واليك بعض الأمثلة على أحكامه عبر العصور وهي امثلة توضح تماماً ان احكامه نسبية وان لكل زمان ومكان مقاييسه، ولو كان العقل فطرياً والضمير حاسة سادسة ، مثل العين والسمع ، لكان هو هودائماً وابدأ .

يقول ارازمس قبل اكثر من اربعمائة سنة : « سمعت ان مخلوقين مسكينين سيعدمان في فرنسا لأنهما اكلا لحمأ في الصوم الكبير عند المسيحيين » (٢٥٠) . ويذكر رودفيلد : ان زنوج غابة اتوري يعتبرون انفسهم اناساً فقط ويجعلون ما عداهم من الشعوب اقل من مرتبة الانسان (٢٥١) . ويذكر اندريه كريسون استناداً على مشاهدات

(٢٤٨) ريشنباخ ص ٦٨ .

(٢٤٩) ريشنباخ ص ٦٤ .

(٢٥٠) معارف الدين والأخلاق - المادة نفسها - .

R. Redfield: The Primitive World and its Transformation. London, 1968. P. 64.

(٢٥١) .

بعض الباحثين الاجتماعيين : ان شعوب الغال البدائية يرون شرعية تطبيق العقوبة على مجرد الظن بالجريمة ويشنقون الانسان من اجل اختلاس تافه ، وفي جزائر تايتي تزاوّل العملية الجنسية^(٢٥٢) امام الجميع، ويذكر انجلز في كتابه « اصل العائلة » . ان المحارم شأنها شأن الغيرة نشأت متأخرة، فإن الأخ والأخت لم يعيشا في ما بينهما كما يعيش الزوج والزوجة فحسب، بل ان العلاقات الجنسية بين الأبناء وذويهم لا تزال قائمة بين عدد من الشعوب الى الآن فإن بانكروفت في كتابه « الأجناس الأصلية في دول الباسفيك » يقرر وجود هذا لدى قبائل الكافياك والكادياك .

ومما له دلالة ان بعض الأديان تقرر عدم وجود المحارم بين الأقارب الآخرين^(٢٥٣) . ويقرر ديورانت ان فكرة الحياء لم تكن معروفة كما ان عدم زوال غشاء البكارة عند الفتاة يجعلها محتقرة ويبعد الشبان عن الزواج منها لأن هذا دليل على عدم قبولها . كما ان العادة - كما يذكر هوبهوز - عند بعض القبائل ان يقدم الزوج زوجته لضييفه^(٢٥٤) مدة الضيافة . وبعض الشعوب تحرّم انواعاً من الشراب والطعام مع ان هذه ضرورية في نظرنا اليوم ، فمثلاً البلاد الاوقيانوسية تحرم تناول الطعام تحت سقف او البقاء في المسكن اذا كان المرء مريضاً ، واليوم لماذا لا يقود ضمير الرأسمالي والشيوعي الى حكم واحد على الملكية الخاصة مثلاً؟^(٢٥٥) وعند قبائل الكومانجس والكالوكس والجرمان القدماء « يرقى ، الذي يسرق من الأجانب الى منزلة اعلى وتستعمل بعض القبائل هذا النوع من السرقة كوسيلة لتمرين الصبيان والكسالى . وأي خلقية بالنسبة لنا اليوم في القول التالي الذي يصور نظرة القدماء الى الالهة وهو « الهدايا تكسب الالهة »^(٢٥٦) . ولعل في منزلة المرأة والعبيد وتقسيم الجماعة سابقاً الى مواطن حر ونصف حر وعبد ما يقدم الوفاء الأمثلة على ان ضمير الانسان وعقله كانا راضيين عن امور يراها ضميرنا اليوم منتهى الظلم ويراهما عقلنا في منتهى السخف واللامعقولية . ولعل فيما قدمته من وصف لكيفية تحديد البدائيين للشر والتخلص منه ونسبته الى قوى سحرية او ارواح خبيثة امثلة واضحة على هذا . وأضيف امثلة اخرى .

في القانون الانكليزي في زمن بلاكستون لم تكن الزوجة تملك شخصية قانونية فهي لا تستأهل ملكية او شهادة في المحاكم ولا أن تكون وصية على اطفالها . وكان للأب الألماني سلطة سلب اطفاله وزوجه الحياة ويستطيع ان يبيعهم كعبيد . وكان السجناء والمغلوبون في

(٢٥٢) كريسون ج ١ ص ٢٢ - ٢٤ .

(٢٥٣) انجلز : اصل الأسرة، ص ٤١ ، ٥٨ ، ٦١ .

(٢٥٤) هوبهوز ج ١ ص ١١ .

(٢٥٥) كريسون ج ١ ص ٢٤ - ٢٥ .

(٢٥٦) معارف الاخلاق والدين - نفس المادة -

« محدودة » « زمنية » « متعينة » أي زمكانية ، سمينهاها او اصطلاحنا على انها عادلة . اما العدالة نفسها ، خارج هذه الجزئيات ، العدالة المطلقة التي هي ليست مسندا لمحمول ، ولا اشارة الى جزئي مفرد ، وشيء متعين ، فليس من دليل عليها . عندما ارى جداراً ابيض وثوباً ابيض وكتاباً ابيض ، استلم انفعالاً معيناً ، متشابهاً اسميه بكلمة « ابيض » ، وعندما اتحدث عن هذا المفهوم ، اللغوي ، الذهني اسميه بياضاً كلياً - ولكن لا وجود لبياض خارج الاجسام كلها ، إلا في عقولنا . ولو فرضنا أنه لم يكن ولا يوجد بياض في عالم الأشياء ، لما كانت في عقولنا ايضاً فكرة للبياض ، ولا كان في لغتنا اسم له .

ولنحلل تقييماتنا «خير» «شر» «عدل» ان هذه الكلمات هي تعميمات ، ووسائط لغوية للتعبير عن مشاعرنا وانفعالاتنا اتجاه الأشياء . هي تعبير عن استحساناتنا ، عن سخطنا او رضانا . إنها تعبيرات واحدة ومشاركة ، لا ان ما تعبر عنه واحد ومشارك إنها تعبيرات مطلقة وليس ما تعبر عنه هو المطلق . الإنسان الذي يسرق من غير قبيلته في القديم يقول عن « السرقة » هذه ، « انه شيء جيد » ، او « خير » او « عدل » ، ونقول نحن عن عدم « السرقة » انه شيء جيد او « خير » او « عدل » . فالمشترك هو التعبير عن الانفعال النفسي ، اعني التعبير اللغوي المشترك ، لا العمل الذي تشير اللغة اليه . ومن هنا غلط الحدسيين ، انهم يفصلون المفاهيم ، والكلمات و « الأفكار » و « الانفعالات » عن موضوعاتها ، عن علاقاتها ، وبذلك يجعلون هذه المفاهيم والكلمات مطلقة (٢٦٣)

ويتصل بهذا ما يراه البعض خصوصاً الوضعيون المنطقيون من ان الاحكام الخلقية والتوجيهات الخلقية ليست قضايا او احكاماً ، ولا يمكن تصنيفها على أنها صواب او خطأ إنها جمل توجيهية واوامر ، وليست جملاً اخبارية او قضايا . فقولنا « اغلق الباب » ليس صواباً ولا خطأ ، انه لا ينبئنا بشيء عن الواقع ، كما انه ليس تحصيل حاصل ، أي ليس قضية منطقية ، إنه امر يقصد به التأثير في شخص آخر ليقوم بشيء نريده او ليمتنع عما لا نريده . إنه طلب ، ونستطيع ان نعبر عنه بصيغة ليست امرية مباشرة بأن نقول : وسأكون مسروراً لو أغلق الباب » . والصيغتان عبارتان متعلقتان برغباتي ، فالقول « اغلق الباب » يناظر العبارة التقريرية « من يرغب في ان يغلق الباب » . فالتوجيهات والأوامر تعبيرات عن الرغبة او الارادة ، ولها معنى ادائي Instrumental Meaning يفهمه الناس رغم انها ليست صادقة ولا كاذبة ، وهو معنى يختلف عن المعنى المعرفي Cognitive Meaning الذي تتصف به الجمل التقريرية مثل قولك « ان المسافة من هنا الى لندن طويلة » ، وجوابي هو اما نعم ، او لا ، صواب او غلط وهذا الذي قلناه ينطبق على التوجيهات الخلقية . فهي اوامر ، ونحن نشعر اتجاهها بالتزامات مصدرها التزامنا للجماعة التي فرضتها ، أي انها في

(٢٦٣) كورنو - كتابه السابق - ص ١٢٥ ، وكامنكا - كتابه السابق - ص ١٣٦ ، وريشنباخ ص ٢٤٥ .

الأصل تعبير عن الإرادة الجماعية، وهذا ما يعلل كونها فوق الأشخاص يخضعون لها ويلتزمون بها، هي قواعد وضعتها الجماعة لحفظ نفسها ثم اعتادها الأفراد جيلاً بعد جيل، انها تغرس فينا بالقوة سواء عن طريق الأب أو المعلم أو الجماعة التي نعيش فيها، ومن هنا الشعور بالواجب نحوها. ومع ذلك فلكل جماعة أو طبقة^(٢٦٤) وربما حرفة، أخلاقهم الخاصة .

ان موقفني من هذا كله هو انه غير كاف بهذه الحدود. فالمؤلف الذي لخصنا رأيه لا يلبث أن يقع في مجادلات عقيمة، وفي نتائج واحكام تبدو لي مخيبة. فهو يرى أن لكل انسان مفرد ان يضع اخلاقه، أي ما يجب^(٢٦٥) وما لا يجب، وهذا يعني النسبية المطلقة، نسبية السوفسطائي بروتوغوراس. ثم هذا يعني افتراض حرية الإرادة البشرية. ولو أن الكاتب يعتذر عن خوض تفاصيل افتراضه^(٢٦٦) هذا، واستقلال الفرد عن مجتمعه ، وان الأخلاق من وضع الفرد وليست انعكاساً لوضعية اجتماعية كاملة وعامة . صحيح انه يرى أن كوننا نعيش في مجتمع ولنا تكوين فسيولوجي واحد قد يكون سبباً لأن تكون أخلاق الفرد هي أخلاق الجماعة أو بتعبيره هو « يبدو من المعقول أن تكون أوجه الشبه الفسيولوجي بين البشر منطوية على تشابه في الأهداف الإرادية » ، وصحيح انه يلاحظ أن للنبل أو الاقطاعيين أو الرأسماليين امتيازات خاصة. إلا ان المؤلف يبدو غير مستفيد كفاية من قوله « باجتماعية » منبع الأخلاق ، وكأنه يتحدث عن مجتمع واحد، مجرد، غير أرضي، إنه في الواقع لا يشير الا عرضاً الى العلاقة بين الأخلاق الفردية، والوضع الطبقي وأسس المجتمع المادية، ونوع العلاقات الانتاجية، ولو فعل لاستطاع ان يفسر الاخلاقيات تفسيراً حقيقياً . ان الفرد يستمد اخلاقه من مجتمعه، ولكنه لا يستمدّها من « المجتمع » بصيغة المجرد، بل من مجتمع معين حقيقي، عبودي أو اقطاعي... الخ بالإضافة الى مجمل ثقافته وروابطه الأخرى وانتماءاته الحضارية. هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فمع ان الأخلاق الفردية تبدو نسبية وخاصة بكل شخص فإنها في الواقع « أطر جماعية » وتمر بخط تطوري، وذلك لأن المجتمع الذي يملئها هو نفسه غير ثابت، انه نام متطور وصاعد الى اعلى انه يكتنز من مسيرة الحضارة، من الخطأ، والصواب، من التجارب، من القدرة العلمية المتسعة ، انه يتسع عرضياً وعمودياً . ولذلك فإن رغباتنا كأفراد هي الأخرى تتطور. وبغير هذا تصبح مقولة تطورية الأخلاق ونسبيتها لا معنى لها .

وموضوع «العلاقات» مهم لفهم ما ذكرناه سابقاً في منشأ المطلقية بسبب هذا الخلط وعدم الوضوح في اللغة. ان عبارات مثل « جون اطول » ، « ماري مدللة أكثر » « أكل لحم

(٢٦٤) ريشنباخ ص ٢٤٢ - ٢٦١ .

(٢٦٥) كذلك ص ٢٥٧ .

(٢٦٦) كذلك ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

الخنزير مكروه » هي عبارات غير كاملة منطقياً ، انها لا ترتفع الى مستوى الوضوح إلا اذا اضعنا الحد الناقص في العلاقة : جون اطول من روبرت ، ماري مدللة أكثر من بنات سنها من الفتيات ، اكل لحم الخنزير مكروه عند المسلمين واليهود والأتقياء . ففي الحديث العادي نحذف في الغالب الحد الثاني في العلاقة . فتظهر احكامنا متناقضة تماماً ، وبصيغة مطلقة، فبدلاً من ان نقول اكل لحم الخنزير مكروه عند المسلمين ، نقول « انه مكروه » - ان العلاقة تقتضي حدين اثنين : الطالب والمطلوب، الراغب والمرغوب، الملزم والملتزم، لكن الشخص الخلقي له مصلحة في الحيلولة بيننا وبين ادراك الطبيعة المتضايقة العلائقية لكي يعطي لأوامره الخلقية واستحساناته قوة أمرة ونوعاً من الضبابية يوحي بفروق كيفية مطلقة غير مشروطة . إنه يعتنق لغة ملائمة لتشويش منابع المطالب والأوامر التي ننادي بها ، وذلك بتناولها داخل علاقات غير كاملة « يجب ان نفعل هذا » . « السرقة خطأ » ، وكل هذه الصيغ توحى بالسلطة بدون تخصيصها^(٢٦٧) . ولا تريد ان يفهم من هذا نسبية مطلقة لأحكامنا ، واستحالة قيام اخلاق، كما يذهب الوضعيون المنطقيون ، والتحليليون ، ذلك ان كون شيء ما ، يستحسنه هذا ولا يستحسنه آخر، ليس اعتبارياً ، لأن الظروف الخاصة للشخص، والظروف العامة للمجتمع الذي يعيش فيه ، اعني العلاقات الزمانية والمكانية ودرجة نمو المجتمع ونوع علاقاته الانتاجية ، والإنتماء ، والطبقة ، والمهنة .. الخ هي منبع ما يستحسن أو لا يستحسن . ولذلك ففي ظروف مشتركة يمكن ان يصل الناس الى أحكام مشتركة ، وهذا يظهر بوضوح في تقارب او اشتراك سجايا واخلاق مجتمع ما في زمن ومكان معينين او طبقة ... الخ .

الرد الثاني: الضمير وُلِدَ إجتماعي النشأة

اما الرد الثاني على القول بالضمير الفطري ومطلقية الاخلاق، فهو ان جملة من العلوم الحديثة استطاعت تقديم تفسير لظهور الوازع الخلقي، او « الضمير » على أساس إجتماعي، عبر الإنسانية منذ عصورها الأولى حتى اليوم، وعلى اساس فردي، عند كل شخص منا ، منذ الطفولة الى الرشد. ويقوم بهذا الجهد بالدرجة الأولى علمان : علم النفس، وعلم النفس الاجتماعي. ويلاحظ ان مراحل نشوء وتطور الحكم الأدبي عبر العصور متوازية مع مراحل نشوء وتطور الحكم الأدبي في كل واحد منا على انفراد. ولذلك يمكن اعتبار التفسير الذي تقدمه العلوم الاجتماعية عن تطور الحكم الأدبي ، والتفسير الذي يقدمه علم النفس الاجتماعي أو علم النفس الفردي لنشأته كشيئين يكمل احدهما الآخر .

(٢٦٧) كامنكا - كذلك - ص ١٢٣ - ١٢٥ .

ولنبدا بالتفسير الاجتماعي : هنا يمكن القول ان الضمير نشأ كمرحلة متأخرة، وقد سبقته مراحل اخرى هي مرحلة العرف، ثم مرحلة السلطة الخارجية المتمثلة في القوانين الوضعية او المساوية . وقد تبين مما سبق ان درجات الحكم على سلوكنا تطورت في اتجاهين : اتجاه افقي طولي نحو الخارج وهو توسع في درجة اعتبار المرء لنفسه وللآخرين ، اعني من العشيرة او القبيلة الى الامة او الوطن فالإنسانية . واتجاه داخلي او عمودي من اتباع المرء للعرف بدون وعي الى اتباع القوانين والسلطة الخارجية، واخيراً الى اتباع ما يمليه على الانسان ضميره الخاص أي السلوك الواعي .

يقول كولبه ان الأحكام التقديرية على السلوك قد ظهرت اول ما ظهرت في صورة الأفكار الدينية والأعمال التي يطالب بها الدين، كما ظهرت في العرف والتقاليد الاجتماعية التي تبين انها قديمة قدم الحياة الاجتماعية ذاتها ، فقد كان لهذين العاملين (الدين والعرف) منذ فجر الحضارة والإنسانية سلطان عظيم على الفرد . فكانت افعاله خاضعة الى حد كبير لسلطة خارجة عن نفسه^(٢٦٨) . في المرحلة الأولى لم يكن لفكرة الواجب أي الشعور الاقتناعي الواعي بالعمل بهذا الشكل او ذاك من وجود بعد . يقول انجلز ان عظمة النظام العشيري وقصوره في الوقت ذاته ، يرجعان الى انه لم يكن فيه مكان لحاكم او محكوم . ففي الميدان الداخلي لم يكن يوجد، في هذه المرحلة، أي تمييز بين الحقوق والواجبات . لم يكن يخطر ببال الهندي قط، ان يعرف ما اذا كان حقاً له ام واجباً عليه المشاركة في الشؤون العامة والأخذ بالثأر او التعويض عن الاضرار . ولو خطرت له هذه المسألة لاستخفها بقدر ما يستخفه السؤال عما اذا كان النوم او الأكل او الصيد حقاً ام واجباً^(٢٦٩) . يقول زجلر « العرف مجموعة اعمال محدودة تواضع الناس عليها اعتباراً ، ونمت في اوساط خاصة سيما في المجتمعات الطبيعية والجنسية كالعشيرة والقبيلة، ثم صار يعد انتهاكها تعدياً على الآداب واتباعها فضيلة » . ففكرة التابو هذه تعبير عن الارادة الجماعية وغالباً ما ترتبط بنوع من القداسة . وتلتها مرحلة اتباع القانون ، ليس قانون الضمير الفردي، بل القانون الاجتماعي العام الوضعي او السماوي الاخلاقي او القانوني ، سراً او جهراً . ثم تلت ذلك مرحلة العمل وفقاً لشعور المرء الخاص او الواعي بأن هذا العمل حق وينبغي ان يعمل وهذه هي فكرة « الواجب »^(٢٧٠) .

(٢٦٨) كولبه : المدخل ... ص ٩٠ .

(٢٦٩) انجلز - اصل الأسرة - ص ١٩٠ ، وكرافتسوف ص ٢٧ - ٢٨ .

(٢٧٠) محمد خليفة : علم النفس الجنائي . مادة « العقاب » ، ومكايفر : الفرد والمجتمع . الترجمة العربية ص

١٦٤ - ١٦٦ ، وكولبه ص ٩٠ فما بعد ، ٣١٥ - ٣١٨ عن المراحل الثلاث عند « دارون وسبنسر » .

وكرافتسوف حيث يقدم نماذج لفكرة القانون عبر العصور وعلاقتها بالاخلاق ص ٧٨ فما بعد، ويوجد نص مهم

عند جارودي، ماركسية ص ١١٤ - ١١٥ .

يتساءل جارودي : كيف تم الانتقال من الأخلاق الجاهزة او المتكونة الى الأخلاق المرادة او « المكونة » او من الانصياع الكامل للقسر الاجتماعي الى الوعي بالمسؤولية الشخصية ؟

ويجيب^(٢٧١) بأن مناط الأخلاق ، لم يطرح نفسه في بداية الأمر كمشكلة ، بل هو قد فرض ذاته على شكل اسطوري، شكل حكاية تروى ... اي بتدخل علوي : من الواح حمورابي الى وصايا موسى العشر. وهو حتى حين اصبحت مادة للتفكير لم يتحول دائماً الى مشكلة ، بل الى تبرير، بدليل النظريات الاجتماعية المحضة التي تتسم عامة برد « القيمة » الى « الحقيقة » ، وبرغم اعطائنا في آن واحد، على شكل وصف موضوعي لطبيعة الانسان الاجتماعية ، تفسيراً وتبريراً للقسر وللعقد. وهذه « الأيديولوجية » التبريرية تسبغ على نفسها ثوب « العقل » ، اذ ان كل طبقة اجتماعية، على مدى التاريخ ، قد اسبغت اسم « العقلانية » على ما يلائم مصالحها الطبقية . وقد حلت هذه « الأيديولوجيات » التبريرية محل الاسطورة ... فكيف اذن تطرح مسألة المناط، مسألة قيمة القيم ؟ كيف ننقل من صعيد « المعطى » صعيد الأسطورة ... ومن صعيد التبرير « الايديولوجي » الى الصعيد المأساوي، صعيد التساؤل والمسؤولية ؟ انطلاقاً من التجربة التي نعيشها ، تجربة التناقض. ان التناقض يمكن ان يعاش على صور عديدة في لحظة ينعطف فيها التاريخ، اما لأن نزاعاً خارجياً وقع بين جماعتين مختلفتين ، وان صدام آلهة المدينتين كان صدام واقع لواقع واخلاق لأخلاق أخرى، وأما لأن التطور الداخلي لمجتمع ما قد فتح لأعضائه آفاقاً واحتمالات جديدة جعلتهم يضيقون ذرعاً بالسنن القديمة فخلقت بذلك ظروفاً ملائمة للتمرد او للانفصال. حينئذ تمتزج الأزمة التاريخية والمعضلة الشخصية امتزاجاً وثيقاً . وتلك هي اللحظة « البروميثية » في الأخلاق^(٢٧٢) ، واللحظة التي اعطتها « أنتيغون » وجه مأساة ثورة الضمير على القانون البالي، ولحظة الشك لدى سقراط، ولحظة التساؤل واعادة النظر التي ضرب لنا ديكارت^(٢٧٣) عنها ، على عتبة الأزمنة الحديثة اكثر الأمثلة صلابه . والى هذه اللحظة تعود بنا كل تجربة من تجاربنا . فالتناقض الذي يعيشه الجميع ، مثلاً، بين التطلع « الكانتي » الى اعتبار الفرد دائماً غاية لا واسطة، واسطة لإنتاج القيمة الزائدة،

(٢٧١) بعض هذا النص اقتبسناه في مكان آخر واوردناه هنا كاملاً .

(٢٧٢) برومتيوس من الآلهة اليونانية ، سرق النار من الآلهة واعطاها للانسان . ويُرمزُ بهذا لبدء حضارة البشر . اما جارودي فاستعار الاسطورة ليرمز الى ان هذا الامتزاج بين الأزمة التاريخية والمعضلة الشخصية هو بداية ظهور الوعي الفردي بالمسؤولية ، وكذلك بالنسبة لشارته الى « أنتيغون » .

(٢٧٣) انني اتحفظ بالنسبة لدور سقراط وديكارت الكبير الذي يعزوه جارودي لهما في تطوير المفهوم الفردي للوعي والمعرفة عموماً . وحسب معلوماتي المتواضعة ارى ان هناك العديد من المفكرين عند اليونان وفي الفلسفة الحديثة وعصر النهضة اولى بالذكر وبهذا الدور من هذين .

هذا التناقض يعطينا صورة ساطعة للطلاق اليومي بين المثل الأعلى الأخلاقي المبشر به وبين الواقع الاجتماعي^(٢٧٤) الفعلي. ويكفي أن نعود إلى البرهان الذي جاء به « ماكس وبير » في كتابه « الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية »، وأن نضع هذا البرهان على قدميه لنرى كيف أن كل وضع اقتصادي واجتماعي يفرز أخلاقاً خاصة به وهي « ايدولوجية » تبريرية له ، كما أوضح ذلك تحليل انجلز في كتابه « ضد دوهرنغ » حين كشف في قلب الرأسمالية عن بقية من أخلاق اقطاعية، وعن أخلاق بورجوازية مهيمنة، وعن أخلاق بروليتارية هي في طريق الولادة هكذا، بمعاننا الشخصية للتناقض الذي نعيشه وبالتطور التناقضي للمجتمعات ، نعود مرة أخرى ، إلى التعارض المبدئي بين الأخلاق المتكونة والأخلاق المكوّنة ، وإلى ضرورة إقامة علاقة جدلية، علاقة نفي وتضمن متبادلة، بين هذين القطبين، إذ لو أننا وقفنا عند اعتبار الأخلاق أنظومة من قواعد اجتماعية لأنزلتنا لا محالة إلى المعتقدية، ولو أكدنا على مناط الوعي وحده، على المسؤولية الشخصية، فسننزلق، لا محالة، إلى الصورية منتهين إلى أخلاق غرضية .

هذا التفسير يلتقي مع تطور الحكم والوازع الخلقي الذي شرحناه سابقاً ، على أن يتأمل تعليقنا على جارودي في الحواشي .

أما كيف ينشأ الوعي الفردي بالسلوك داخل كل فرد منا مدة حياته ، فإن الأمر لا يتعدى هذه المراحل الثلاث أيضاً مع فارق في الجزئيات فالطفل ينشأ وفيه قوة لطلب الأكل وبقية الحاجات البيولوجية ولكنه يصطدم بشيئين : « الواقع » الذي يحدد نوع ووسيلة الأثباع لهذه الحاجات مثل تيسر الطعام ونوعه وكميته .. الخ وهكذا بالنسبة لبقية الحاجات. والشئ الثاني الذي يصطدم به المرء أو قل يؤثر في الطفل هو سلطة المجتمع متمثلة في أبويه أو من يرعاه ويحيط به من الكبار. وعلى ضوء هذا وذاك ينشأ عند الطفل نوع من التكيف اللاشعوري لمتطلبات الواقع، نوع من الأفعال المنعكسة اللاشرطية

(٢٧٤) مرة أخرى لا أرى مبرراً لحشر اسم « كانت » هنا وربط قوله « بالواجب » اللاغرضي بفائض القيمة عند ماركس، وكان كانت هو الذي أوحى به، بإصراره على اعتبار الفرد غاية لا واسطة. ونحن نرى أنه ليس هذا الإصرار هو المثل الساطع على التناقض بين المثل الأخلاقي الأعلى وبين الواقع، بل هو الواقع نفسه وسلوك الناس بما فيهم الأخلاقيون ، وأوضاع العمال بعد ظهور الآلة وفي كل العصور الطبقية . أن هذا مثال على محاولات جارودي غير المبررة أحياناً لحشر الفكر الرجعي وحتى المثالي في بناء النظرية الماركسية بدون أدنى وجه مشروعية أحياناً . وأجدر به أن يشير إلى كثيرين من رجال الاقتصاد الكلاسيكي ومفكرين آخرين كموجهين لماركس إلى فكرة فائض القيمة مثل جون لوك وريكاردو أو سواههم . راجع : بيلخانوف - الاشتراكية الخيالية - ص ٤٤ - ٤٨ ، حيث يشير إلى ريكاردو وبعض الاشتراكيين الإنجليز مثل تومبسون وجون غراين وج.ف.سراي وبرسي رافيسنتون وتوماس هودسكين . كذلك انظر كتاب بيلخانوف الآخر - الواحدة - سبق - ص ٤٠ ، ويذكر بوترو أن هرمان كوهن وكارل فورلندر يريان وجود قرابة شديدة بين نظريات كانت الأخلاقية والاشتراكية . كتابه السابق . ص ٢٩٥ .

لمتطلبات او مع متطلبات الواقع من جهة ومع سلطة المجتمع من جهة اخرى. وفي هذه المرحلة يستمد الطفل سلوكه من اتباع وتقليد وتمثل سلوك الكبار من حوله. وهذه الحالة تشبه مرحلة العرف بالنسبة للبشرية كلها في مراحلها الأولى - ثم تتلو ذلك مرحلة من النقد الواعي البسيط والذي يزداد تدريجياً كلما اختلفت تربية الطفل وما يتأثر به، وكلما نمت قدراته على التفسير والتحليل، فلا يعود يقبل كل ما يقوله ابواه والكبار مع شيء من الوعي حول ما يقبل منهم . ويتلو ذلك مرحلة الوعي والتقييم الذاتي فيسلك جهد الطاقة حسب ما يراه هو حقاً ، علماً بأن ما يراه هو حقاً ، هو الآخر من املاء المجتمع ولكنه اقترن بنوع من الاختيار الواعي والادراك والانتقاء^(٢٧٥) . ومع ان هذا الوعي يبدو في مرحلة معينة من نمو الفرد كشيء نابع من قناعة الفرد لكن هذا لا يعني ان الوعي او الشعور الخلقى يتولد من الذات بكل معنى الكلمة . فالحدود الخلقية تصبح « باعناً داخلياً » للإنسان نتيجة لتربية ومعرفة العادات والاعراف والتقاليد السائدة في المجتمع^(٢٧٦) .

ولا اريد ان ادخل في تفسير موقف فرويد والتحليليين قبل أن اورد هذه الكلمات التي عبرت فيها سيمون دوبوفوار عن مرحلة الطفولة والبلوغ ببراعة وصدق، ونحن نوردها لأسباب اخرى ايضاً . تقول سيمون : « ... فما يميز موقف الطفل، هو انه يجد نفسه ملقى به في عالم لم يسهم في تكوينه، عالم صنع بدونه فيبدو له كمطلق ليس بمقدوره إلا ان يخضع له . ان الاختراعات الإنسانية في نظره : الكلمات ، الأعراف ، القيم ، انما هي وقائع معطاة مقررّة، لا تمكن مقاومتها شأنها شأن السماء والاشجار. وهذا يعني ان العالم الذي يعيش فيه هو عالم الجد، باعتبار ان ميزة روح الجد هي اعتبار القيم اشياء جاهزة الصنع وهذا لا يعني ان الطفل هو نفسه جاد، بل على العكس، فمن المسموح له ان يلعب، وان يبذر وجوده بحرية وهو يشعر، في محيطه الطفولي، بأنه يستطيع دوماً ان ينشد بحماسة وان يبلغ بفرح، الأهداف التي اقترحها لنفسه. لكنه اذا كان يحقق هذه التجربة بكل هدوء واطمئنان، فهذا على وجه التحديد لأن الميدان المفتوح لذاتيته يبدو في نظره عديم الدلالة، صبيانياً فهو يشعر فيه شعوراً سعيداً بأنه غير مسؤول. اما العالم الحقيقي، فهو عالم الراشدين الذين لا يسمح له فيه إلا بأن يحترم ويطيع . ولما كان يقع بسذاجة ضحية السراب بأنه كائن من اجل الغير فإنه يؤمن بكيونة اهله واساتذته : إنه يعتبرهم الوهيات، يسعون هم عبثاً لأن يكونوها ويكتفون بأن يستعيروا مظهرها امام العيون الساذجة .

(٢٧٥) بالاضافة الى مصادر سابقة في حاشية (٢٥٦) اعلاه انظر : المذاهب الاخلاقية ص ١٠٣ - ١٠٤ ، ومحمد كامل نحاس : سيكولوجية الضمير . مطبعة الاعتماد . القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٢١ فما بعد . وعلى العموم فهذا موجود في معظم كتب علم النفس الاجتماعي والتحليل النفسي ونكتفي بالاشارة الى كتاب : اسحق رمزي : علم النفس الفردي عند كلامه عن فرويد وادلر ويونج .

(٢٧٦) كيللي ص ٤٤٠ .

وتوحي اليه المكافآت والعقوبات والجوائز وكلمات التقريظ او اللوم ، بقناعة معينة ألا هي القناعة بأنه يوجد خير، وشر، وغايات في ذاتها، كما توجد شمس ويوجد قمر. إنه يظن، في هذا العالم المؤلف من الأشياء المحددة الممتلئة، إنه كائن هو الآخر بطريقة محددة وممتلئة ، إنه غلام صغير طيب او صبي رديء ، وهو يتأمل نفسه باعجاب. واذا ما كذب شيء ما في اعماق نفسه هذه القناعة، فإنه يخفي هذا العيب، ويتعزى عن عدم مثابرته التي يعزوها الى صغر سنه ، بمغامرته على المستقبل: في ما بعد سيصبح هو الآخر تمثالاً كبيراً مهيباً . وبانتظار ذلك فإنه يلعب لعبة الكينونة : انه يمثل دور القديس، او البطل، او الصعلوك ... انه يستطيع ان يفعل كل ما يحلوه دون ان يناله عقاب، وهو يعرف انه لن يحدث اي شيء بسببه ، باعتبار ان كل شيء معطى ومقرر سلفاً . ان افعاله لا تلزم شيئاً ، ولا حتى هو نفسه، وثمة كائنات تنقضي حياتها كلها في عالم طفولي، لأنها لا تملك، لبقائها في حالة من العبودية والجهل اي وسيلة لتحطيم ذلك السقف المشدود فوق رؤوسها . إنها تستطيع شأنها شأن الطفل ان تمارس حريتها ، لكن فقط في حوض ذلك العالم المكون قبلها ، وبدونها ... وفي الواقع ، من النادر جداً ان يدوم العالم الطفولي بعد المراهقة . فالصدوع تظهر، حتى في الطفولة . فالطفل يأخذ شيئاً فشيئاً بالتساؤل من خلال الدهشة والتمرد والاحترام ، كم ينبغي ان يتصرف على هذا النحو؟ ما الفائدة من هذا ؟ واذا ما تصرفنا انا على نحو مخالف فماذا يحدث ؟ انه يكشف ذاتيته ، ويكتشف ذاتية الآخرين . وحين يصل الى سن المراهقة فإن عالمه كله يبدأ بالترنح لأنه يلمح التناقضات التي تعارض الراشدين بعضهم عن بعض، ويلمح ايضاً ترددهم وضعفهم . ويكف البشر عن ان يبدووا له كآلهة . ويكتشف المراهق في الوقت نفسه الطابع الانساني للواقع الذي يحيط به ، فمصدر اللغة والعادات والأخلاق والقيم يكمن في تلك المخلوقات المترددة وتأتي اللحظة التي سيسندعى فيها الى المساهمة بدوره في صنعها . ويكون لأفعاله على الأرض ثقل افعال لسانر البشر نفسه (هم) وسيتوجب عليه ان يختار وأن يقرر. ومن المفهوم ان يجد مشقة في عيشه لتلك الفترة من تأريخه ، وانما هنا يكمن بلا ريب اعمق اسباب لازمة المراهقة : ذلك انه يتوجب على الفرد اخيراً ان يتحمل عبء ذاتيته «(٢٧٧) .

ان هذا التفسير الاجتماعي وراء كل النظريات المعروفة عند مدرسة التحليل النفسي عند فرويد وادلر ويونج وكذلك تفسير مكدوجل، ودوركهيم .

اما اصحاب التحليل النفسي وخصوصاً فرويد ومدرسته فيحلولهم ان يفسروا المسألة على الوجه التالي : « يقرر فرويد انه يوجد في اعماق النفس اي المراتب اللاشعورية عدة من الميول البدائية والدوافع الغريزية دائمة الحركة والتحفز تحاول على الدوام ان

(٢٧٧)سيمون دوبوفوار : نحو اخلاق وجودية . دار الآداب - بيروت ١٩٦٢ ص ٤٣ - ٤٨ .

تلتبس لنفسها مخرجاً ، جاهدة لإشباع نفسها والتخفف من النشاط والتوتر الذي يعتمل فيها . ولما كانت تلك الدوافع ذات طبيعة غير شخصية وتعود الى تراث النوع الانساني كله ، اطلق عليها فرويد ضمير الاشارة الغائب في اللاتينية الذي يقابل عندنا ضمير الشأن - الهو - وهكذا يكون الهو على رأي فرويد الينبوع الغريزي الذي تفيض منه الطاقة النفسية وهو العماد المكين للعقل كله . وفي مطلع النمو يتميز جانب من الهو عن غيره بتأثير صلتته بالعالم الخارجي، فيعمل على ايجاد الصلة بين الفرد والظروف التي تحيط به (أي يعمل على مراعاة الأمر الواقع - الانتظار مثلاً لصعوبة الحصول على ما يريده الهو -) . ويطلق فرويد على هذا الجانب لفظ « الانا » وهو تلك القوة التي تثبت في كل منا الشعور بكيانه وشخصيته ، ولا يتعلق كل الانا بالشعور نفسه، بل إن كثيراً من مقوماته العامة تبقى في اللاشعور الخالص الصرّف مخبوءة بعيدة عن منال الشعور، ويتخذ هذا الانا منذ وقت مبكر موقف الناقد والمهذب إزاء الهو الذي يبقى على الدوام فطرياً ... فيسمح له الانا ببعض رغباته التي تتطلب الإشباع ، ولا يرضى عن البعض الآخر فيدحضه ويسفّفه . هذه العملية الأخيرة نوع من الكبت اذ ان الكبت لا يقتصر فحسب على الامساك بجانب من الخواطر والرغبات عن الشعور، بل يمنع الهو عن القيام بما لا يقره الانا ... وكما ان جانباً من الهو ينفصل عنه فيكون الهو المكبوت ، كذلك ينفصل خلال النمو جانب من الانا فيكون « الانا الأعلى » (تحت تأثير الايمان المطلق بسلطة واوامر الكبار) . ووظيفته تهيئته للاتصال بالهو اكثر من اتصال الانا نفسه به، لأن عليه ان يرتب العلاقات بينهما، وان يعمل كحارس يحذر الانا من الأخطار التي يتعرض لها اذا قبل الاستجابة للرغبات المكبوتة التي تصدر عن الهو ... ومما يقوله فرويد ان عملية الكبت نفسها يقوم بها الانا لا الانا الأعلى ولو انه يقوم بها تبعاً لاملأ الأخير. ويتكون الانا الأعلى من العشرة مع الأهل في السنين الأولى من العمر وما يتواضعون عليه من قيم ومعايير مختلفة ... لكنه مع ذلك لا يبقى على الدوام نسخة امينة للتعاليم التي تصدر عنهم (٢٧٨) .

وزيادة في الإيضاح ولاستكمال مسائل أخرى أقول : ان فرويد يرى ان الطاقة النفسية التي هي مستودع الغرائز والتي مصدرها الجسم، تكون اول الأمر فطرية ونازعة الى الاشباع ، ويسمّيها « الهو » ومن صفاتها انها لا تعرف ما نتواضع عليه من منطق وعقلانية ، كما انها لا تعرف الزمن ، ويتضح هذا في الأحلام حين تتعاقب احداث تستغرق السنين في الواقع، في اقل من دقائق في النوم . وفي الحلم عند النوم تخرق كل القوانين

(٢٧٨) هذا النص مقتبس بتصرف واختصار عن كتاب : علم النفس الفردي السابق، ص ٤٥ فما بعد من الفصل الثالث . كذلك : المذاهب الكبرى ص ١١٣ - ١١٤ حيث يلخص اموراً أخرى . وللطرافة نذكر ان « نحاس » يحاول ان يجد في القرآن تقسيمات فرويد الثلاثة كلها ص ٢١ ، فما بعد، وكذلك ص ٢٣٦ فما بعد، وهي محاولات غير مبررة في نظري .

الطبيعية والأخلاقية . ان هذا الهو يريد ان يشبع حاجاته الى الطعام مثلاً، ولكن سرعان ما يصطدم الإنسان الطفل بالواقع فيتكيف له ويتحدد به ، فينشأ من هذا، ان جزءاً من الهو يخرج الى حيز الشعور فيصير الانسان شاعراً بذاته او بهويته . ويحاول هذا الانا ان يصير رقيقاً على الهو، يكف او يكبت كل ما لا يلائم الواقع. ويحدث بين الهو والانا صراع طويل. واذا تزلزلت الانا كثيراً ، حاول الهو ان يطهر نفسه لا شعورياً في الحلم او في اليقظة احياناً . ونظراً لان للطفل محيطاً آخر غير المحيط الطبيعي السالف أي محيط والديه وقيمهم ، فإن الخوف « من العقاب والرغبة في تقبل الآخرين للمرء ، يؤدي الى ان يطابق الطفل بين نفسه وبين تعاليم والديه الخلقية او يوحد بينهما، وينتج عن هذا التوحد مع الوالدين تكوّن « الانا الأعلى » ، ولكنه اذا كانت المطابقات او التوحيّدات التي يقوم بها الانا توحيداً واقعية ، فإن توحيد الانا الأعلى ليست كذلك ، لأنها تقوم على أساس النظر الى الوالدين وكأنهما بلغا حد الكمال والقدرة المطلقة . ان للوالدين (والكبار) سلطات هائلة في عقاب الطفل واثابته ، ولهذا نجد للانا الأعلى سلسلة فرض العقاب ومنع الثواب. أما الاثابة فتتولاها الانا المثالية Ego Ideal ، واما العقاب فيتكفل به الضمير Conscience . وتحريمات الضمير عبارة عن كف او شحنات سلبية او مضادة توقف استنفاد الطاقة الغريزية بصفة مباشرة في صورة سلوك اندفاعي او اشتهائي او بصفة غير مباشرة عن طريق الانا، أي ان الضمير او « الانا الأعلى » يقاوم كلا من الهو والانا معاً ، ويحاول ان يعطل مبدأ اللذة - وهو مبدأ الهو - ومبدأ الواقع - وهو مبدأ الانا - على السواء . وهكذا نرى الفرد صاحب الضمير القوي في حالة دائمة من التحفز واليقظ لما عنده من نوازع غير خلقية . وتختلف الشحنات المضادة الخاصة بالضمير عن الشحنات المضادة عند الانا ، قوى المقاومة عند الانا تخدم هدم تأجيل العمل النهائي الذي يريده الهو ، حتى يتسنى للانا ان يضع خطة مرضية (للحصول على الطعام مثلاً) . واما تحريمات الضمير فتحاول ان تقضي على كل تفكير في التصرف مهما كان نوعه . الضمير يقول للغرائز : لا ، والانا تقول : « عليك بالانتظار » (٢٧٩) .

اما ادلر - الذي كان تلميذاً لفرويد - فيميل ميلاً اجتماعياً - نفسياً لا يخرج عما ذكرناه - في تفسيره الاجتماعي للضمير. يرى ان الانسان مفطور على الاجتماع ، وهذا قول سبق ان قاله ارسطو والفلاسفة الوسيطيون عدا ابن طفيل، واعاد قوله حديثاً دارون وأوغست كونت وسبنسر وسواهم . ويرى ادلر ان الطبيعة عوضت الإنسان عن ضعفه بالاجتماع والتعاون، وهو قول نجده عند مسكويه وابن سينا ، وفي الفلسفة اليونانية، وان العقل البشري والضمير ليسا فطريين ، بل سببهما التجمع والبيئة، هما نوعان من التكيف

(٢٧٩) هذا النص من مقتبساتي قبل سنين ، ولا اعرف من أي كتاب اقتبسته .

لبقاء النوع . ولكن ادلر يلح على مسألة تبعده عن السلوكيين ، وهي ان الانسان ليس طبعة نسخ الاصل من الانسان الآخر، بل لكل فرد خصائصه الطبيعية التكوينية، وكذلك فإن البيئة مع انها تكوّن الفرد، ويكوّن المجتمع اخلاقه، فإن ردّ الفعل للفرد مختلف من شخص لآخر، وهذا ما يفسر النوع والاختلاف بين الافراد على الرغم من وجودهم في بيئات متشابهة نسبياً . ومن هنا ينفّث باب لتفسير التنوع والنبوغ في تصرفات الناس وأمزجتهم، وما يرونه من خير أو شر أو اذواق^(٢٨٠)

اما كيف يفسر تكوّن الضمير فكما يلي : « ان الجماعة الانسانية تؤدي له دوراً هاماً في تكوين شخصيته الصغيرة التي تتكامل تبعاً للمواقف المختلفة التي يحاول فيها ان يطابق بين نفسه وبين أوضاع المجتمع الذي يعيش فيه . وهكذا يبدأ نشوء الضمير، اذ لا يتضمن الضمير أكثر أو أقل من القواعد والأصول التي يسكبها في نفس الطفل من يقومون على تنشئته ... ويمثل الضمير اول الأمر رغبات الأهل، ثم رغبات الجماعة ونظمها ، فيكون الضمير دليلاً على ادراك المرء لمطالب الجماعة، فإذا حسنت تربية المرء قبل ضميره تلك المطالب، اما اذا استجاب للعوامل المناهضة لأوضاع المجتمع وترك زمام رغبته في السيطرة والسطوة، وضع نفسه في مأزق حرج مع نفسه . ذلك لأن كل جزء من ذاته التي تمثل الأوضاع العامة والأخلاق المرضية ، تقف في وجه الميول الاجتماعية التي تجيش في نفسه في هذا الوقت حين تفلت من المرء وحدانية الغاية التي كان يسعى نحوها »^(٢٨١) .

وشبيه بهذا التفسير، تفسير مكدوجل للضمير، يتحدث مكدوجل عن اربع مراحل للسلوك البشري :

أولاً : مرحلة السلوك الغريزي. ويحدث التعديل هنا عن طريق اللذة والألم اثناء تحقيق المرء لغرائزه الحيوانية .

ثانياً : مرحلة تعديل السلوك الغريزي عن طريق الثواب والعقاب اللذين يوقعهما المجتمع على الفرد .

ثالثاً : مرحلة ضبط السلوك عن طريق توقع مدح المجتمع او ذمه .

رابعاً : مرحلة السلوك الراقى الذي يقوم على أساس من مثل عليا تدفع الانسان لأن يسلك وفقاً لما يراه بصرف النظر عن مدح المجتمع أو لومه^(٢٨٢) .

ومن الطريف انني صادفت عرضاً عند الغزالي في كتابه « ميزان العمل » قريباً من هذا التفسير ولكنه يختصر المراحل الى ثلاث فقط :

(٢٨٠) علم النفس الأدبي. الباب الثاني. الفصل الثاني. الفصل الرابع . ص ١١٠ فما بعد .

(٢٨١) هذا النص عن : علم النفس الفردي « الباب الثالث. الفصل الاول » ص ١٢٥ فما بعد .

(٢٨٢) نحاس - السابق - ص ١٩ - ٢٠ .

الأولى : الترغيب والترهيب ، الثانية : رجاء المحمدة وخوف المذمة ، والثالثة : طلب الفضيلة وكمال النفس، لأنه كمال وفضيلة ، لا لغاية أخرى وراءها . ثم يقول : « وهذا التفاوت يوجد لكل شخص من صباه الى كبره ، إذ هو من ابتداء صباه لا يمكن زجره وحثه بالحمد والذم ، بل بمطعوم حاضر او ضرب ناجز يحس به ، فإذا ما صار مميزاً مقارباً للبلوغ امكن زجره وحثه بالمحمدة والمذمة ... » (٢٨٣) . وليس في هذا التفسير الاجتماعي - النفسي لظهور الضمير الفردي او السلوك الواعي عند كل فرد منا والذي قدمناه عن فرويد ما يناقض التفسير الاجتماعي السابق، او كما نجده عند دوركهايم (٢٨٤) مثلاً وانما كلاهما متكاملان .

« يرى دوركهايم انه يوجد في كل جماعة وفي كل دور من ادوار التاريخ ما يسمى الضمير الاجتماعي الذي يرجع تكوينه الى اصول شتى ، بعضها من لوازم الحياة الاجتماعية دائماً ، وبعضها نافع للجماعة في بعض اوقات تضررها . وعلى هدي هذا الضمير تخضع الجماعة افرادها لنمط من التربية الاخلاقية تختاره احياناً بطريقة لا شعورية واحياناً بعد البحث والتروي . ومن هنا تنشأ عند كل فرد طائفة من الالتزامات الحتمية التي لا يمكن ان يتخلص من ربقتها الا بنوع من انتهاك الحرمات » (٢٨٥) .

ولا بد ان القارئ المطلع ، سيقدم لي نفس النقد الذي وجهته في احد حواشي هذا الكتاب لبعض محاولات جارودي للاستئناس بأناس ومفكرين في مناسبات تبدو غير مناسبة . إلا انني أقول انني لم اذكر اراء المدرسة الفرودية ودوركهايم وسواهم إلا من خلال نقطة واحدة هي ميل هؤلاء ، كما يفعل الماركسيون والتطوريون ، والوجوديون .. الخ ، الى القول بالنشأة الاجتماعية الاكتسابية لما نسميه الضمير، والى القول بعدم فطريته . صحيح ان هذه المدارس تختلف في التفسير ضمن هذا الخط العريض، حيث نرى مع الماديين العلميين « ان بعض تفسيرات فرويد ودوركهايم تبدو ذا نزعة مثالية ، فكلمات مثل « ضمير جماعي » ، « اللاشعور » ، « عقل باطن » الخ تبدو طلسمات ، انها بديل عن كلمات كانت تستعملها المثالية مثل « روح » و « نفس » الخ بمعنى الثنائية، إلا ان الشيء الجديد ان هذه المدارس لا تعتبر « اللاشعور » و « العقل الباطن » شيئاً منفصلاً عن الجسم ، وعن التكوين البيولوجي للإنسان ، وهذا تقدم ولا شك بالنسبة للتغيرات المثالية والثنائية ولكن تعابيرهم تبدو ليست تفسيراً نهائياً ، بل هي محاولات لرصد بعض ظواهر نشاط الكائن الحي . وعلى العلوم المختلفة ان تقدم التفسير الكمي - المقنن ، الذي يمكن

(٢٨٣) الغزالي . ميزان العمل . تحقيق سليمان دنيا . القاهرة ١٩٦٤ ص ٢٨٧ - ٢٩٠ .

(٢٨٤) كريسون ج ٢ . ص ١٣٤ .

(٢٨٥) كريسون ج ٢ . ص ١٣٤ .

تلمسه في جزء واضح من الجسم ، مثل اجزاء معينة من الدماغ . اما الحديث عن « العقل الباطن » والانا الأعلى وهذه ليست في مكان ما من الجسم، فهو نوع من المثالية، سببه لا ميل اصحابه الى المثالية، بل قلة ذات يدهم العلمية في ذلك الوقت. ولعل في ما قدمه بافلوف والمدرسة الروسية والسلوكيون عموماً ، وكذلك التقدم الكبير اليوم في طبوغرافية الدماغ ما سيساعد على تقديم تفسيرات أنضج، تفسيرات طبيعية - تجريبية لتفسير سلوكنا بعيداً عن كل فروض ثنائية او غير طبيعية .

ثامناً : الأخلاق نسبية ولكنها ليست نسبية مطلقة :

١ - اقوال علماء في النسبية ، وأسباب ضعف القول بالمطلقة :

يقول ادوارد كلود « ما كان وربما لن يكون هناك مقياس واحد ثابت للصحيح والخطأ وصالح لكل زمان ولجميع الناس » . ويقول ويست مارك : « الطبيعة لا تموننا بأي مقياس بواسطته نحكم على السلوك »^(٢٨٦) . ويقول وليم جيمس : « انه لا يمكن ان يكون هناك حق مطلق في الأحكام الخلقية ، كما انه ليس هناك حق مطلق في المسائل الطبيعية حتى ينقرض ذلك النوع الانساني وتنتهي افعاله وتصرفاته »^(٢٨٧) . ويقول ديوي : « ان ما يزعمه الناس من ان الاخلاقيات تقتضي مبادئ ثابتة لا تتغير على مر الزمان ومعايير ومقاييس وغايات ثابتة بوصفها انها الحماية الوحيدة الاكيدة التي تصون الأخلاق من الفوضى - هذا الزعم لم يعد في استطاعته ان يتجه الآن الى العلم الطبيعي يلتمس منه التأييد ، ولم يعد يتوقع انه يستطيع ان يُبرر على أساس العلم اعفاءه الاخلاقيات من اعتبارات الزمان والمكان ، أي اعفاءها من عملية التغير »^(٢٨٨) . ويقول اندريه كريسون: لو ان القائلين بالضمير - الفطري - اصابوا الحقيقة لما احتيج الى عرض مسألة الأخلاقية على بساط البحث. وجه هذا النقد مونتيني ولوك وبوجنفيل وديدرو « فمنذ بدأ المفكرون رحلاتهم شاهدوا ان الناس في كل العصور وفي جميع الأقطار يستشيرون ضمائرهم ولكنها لا تسمعهم جميعاً لحناً واحداً ، اذ ان ما يظهر عدلاً وخيراً لبعض النفوس المخلصة في عصر خاص لا يظهر عدلاً ولا خيراً لنفوس اخرى هي ايضاً مخلصه ولكنها عاشت في عصر آخر او مكان آخر »^(٢٨٩) ، ويلخص كيزنبرغ قضية تطور الاخلاق فيقول : « ان القوانين التي توجد في مجتمعات مختلفة قد تبدو متشابهة ظاهرياً ولكنها تختلف في المعنى والقيمة بين

(٢٨٦) معارف الدين والأخلاق - نفس المادة .

(٢٨٧) كتابه : ارادة الاعتقاد - السابق - ص ٧٩ .

(٢٨٨) جون ديوي : تجديد .. ص ١٩ - ٢٠ ، حول نسبية العلوم وعلاقتها بالأخلاق ، انجلز : انتي دوهرنغ ص ١٠٧ - ١١٥ .

(٢٨٩) كريسون ج ١ . ص ٢٣ .

مجتمع وآخر، وكذلك فإن المساواة والحرية لا يمكن ان يكون لهما نفس المعنى في المجتمعات المختلفة، وأكثر من هذا فإن قوانين او مبادئ الأخلاق لا تقوم بنفسها منفردة عن بقية البيئة الاجتماعية على الرغم من التشابه الظاهري بينها في مجتمع وآخر،^(٢٩٠) .

ويناقش هوبهوز المسألة فيقول : كثيراً ما زُعم أن الغاية مثل الخير هي نفسها ، وان التغير هو في الوسائل لتحقيقها ، ولكن المسألة اعمق من هذا فإنه ليس الوسائل وحدها هي التي تتغير بل وكذلك التصورات والأفكار الحقيقية عما هو جيد او رديء ، وكذلك فإن هذه تتأثر بأفكار الانسان السائدة عن مكانته من الطبيعة والقوى التي تحيط به ، فإذا ما رأى الناس ان ما امرت به الآلهة خاطيء ، فإن فكرتهم عن الالهة ستتغير، فهناك علاقة جدلية . ويضرب مثلاً لغلط المقارنات السطحية وتجزئة القيم والأشياء عن محيطها . ان قبائل الدياكس Days في بورنو مضيفون ولطفاء حتى ليتصور الانسان انهم نموذج للأخلاق، ولكنه سرعان ما يبذل رأيه بعد ان يعرف انهم صيادون للرؤوس ويزاولون عمليات الثأر. وهكذا غالباً ما تظهر المقارنة الواعية ان ما يبدو لأول نظرة في مجتمع ما انه نفس الأفكار والمؤسسات في مجتمع آخر هو في الواقع شيء آخر وله معنى مختلف^(٢٩١) . ويقول بوليتزر : « .. وكذلك فإن الأفكار الأخلاقية هي انعكاس للعلاقات الاجتماعية الموضوعية وللتطبيق العملي الاجتماعي . يرى المثاليون في الأخلاق مجموعة من المبادئ الخالدة المستقلة عن الظروف الخارجية ... يفرضها علينا « الضمير » المعصوم من الخطأ . ولكن يكفي ان نعلم ان الوصية القائلة « لن تقتل قط » لم توجد وتصبح ذات مغزى إلا بعد ان ظهرت الملكية الخاصة^(٢٩٢) .

ان هذه الأقوال وما تقدم، ينتهي الي ان الأخلاق نسبية، وهو امر شائع اليوم، ولقد ساعدت ظروف العصر منذ قرون على هذا الشيوع. وقد عالج المفكرون الغربيون اسباب هذا التحول من فكرة الالهي والمطلق، الى فكرة الاجتماعي والنسبي. وبعض معالجاتهم فيها جرأة كاسحة ، وما زال معظمنا يجهل حقيقة الهجوم الذي تعرض له الفكر القديم واليهودي - المسيحي، على يد الانسكلوبيديين ، والماديين ، والتطوريين ، واخص بالذكر لامستري وديدرو ودولباخ واشياعهم ، وكذلك لوك وهوبز، وسبينوزا نفسه الى جانب كانت وبسكال والانسكلوبيديين الآخرين . ومهما تكن قيمة هذا الهجوم، ورأينا فيه ، فإن ما هو ذو دلالة في مجال بحثنا عن « المطلق وأسباب ضعف حجته اليوم » هو ان فكر هؤلاء الناقدين اثر ، وهكذا ظهر عديد المدارس الفلسفية والفكرية، ينطلق من ارضية هؤلاء

(٢٩٠) كينز نبرغ في مقدمته لكتاب هوبهوز - السابق - ص (٨٧) .

(٢٩١) هوبهوز . قسم اول . فصل اول ص ١٩ - ٣٠ .

(٢٩٢) بوليتزر ج ١ ص ٢٤٥ ، واقدم منه : انجلز : انتي دوهرنغ ص ١١٤ - ١١٥ .

الناقدين ، مبشرة بفكر جديد اجتماعي ، ارضي ، نسبي . وقد لخص كريسون هذه الأسباب ، وهذا الهجوم . ونحن نذكر ما قاله ، لنتعرف على حقيقة ظاهرة التحول من المطلقية الى النسبية بكل ابعادها الدينية والفلسفية والاجتماعية والعلمية ، تاركين لمن تعنيهم فكرة المطلقية ، والأفكار المنقودة ، مهمة الدفاع والرد على هؤلاء . وهي مهمة ليست بالسهلة فقد استمر النقد للفكر القديم ومؤسساته ورجاله وأدبياته ، وسواها قروناً عديدة ، بدأت في الواقع مع بورنو وسواه ، وبدأت منذ عصر النهضة واشتدت وبلغت ذروتها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ثم اتخذت صورة فلسفات لا دينية تتمثل في الفلسفة الماركسية والوجودية والوضعية المنطقية ، والبراجماتزم ، على الرغم من ان المدارس الأخيرة تترك مجالاً للإيمان، ولكنها في اسسها تنطلق من منطلق نسبي، مادي، تجريبي او تحليلي ونحن لن نتعرض لما يخص الموقف من الاسلام ورجال الدين الاسلامي، ان الفكر الغربي هو حامل راية النقد والنسبية والتيارات المماثلة ، ولذا فإن عنايتنا تنصب عليه بلسان اصحابه انفسهم .

يقدم كريسون الاسباب الأربعة التالية^(٢٩٣) : ننقلها باختصار وبدون اضافة من عندنا .

١ - تناقض نصوص الدين المسيحي واليهودي : قبل القرن السابع عشر سُلّم بشيئين :

أ - ان الكتب المقدسة على اختلافها صحيحة .

ب - حماية الله لهذه النصوص وتفاصيلها .

وفي القرن السابع عشر ثارت شكوك مؤداها ان نصوص العهد القديم يجب ان تدرس على نمط ما تدرس به الأسانيد التاريخية ، كما يوجد في كتاب اسبينوزا (الرسالة اللاهوتية السياسية) التي نشرت سنة ١٦٧٠ ، فاعتبرت خلاصة الكفر . حيث يوضح ان الالهي في العهد القديم هو بيان الشريعة الاخلاقية، اما في الامور المتعلقة بالطبيعة وعلومها ، مثل خلق العالم في ستة ايام ، او القصص، مثل قصة شمشون ، وصعود ايليا الى السماء على عربة من نار، وان يوشع اوقف الشمس، فهي امور لا يمكن ان تؤخذ مأخذاً تاريخياً^(١٢٩٣) . ويبين ان نصوص العهد القديم متضاربة وغامضة، وكثيراً منها تافه المعاني، ولا يمكن استخلاص عقيدة فلسفية موحدة فيه . ويوضح انها أي النصوص ليست من كلام موسى او من نسبت اليهم من انبياء بل الفت في اوقات متباعدة بعده، وحتى اشعار التوراة لتتكلم

^(٢٩٣) انظر حول التفاصيل لكل من هؤلاء ، كتاب كريسون : تيارات ، وفولفيك - فلسفة الانوار - المشار اليها سابقا - نفس المواضع .

^(١٢٩٣) كذلك نجد كثيراً من هذه الآراء موضحة في كتاب ج . بيوري - حرية الفكر . (الترجمة العربية) القاهرة ، بمقدمة احمد امين (بلا تاريخ) الكتاب كله .

أحياناً عن موسى بضمير الغائب، كما ان سفر التثنية يحوي قصة موت موسى ورثائه» (٢٩٤) .

٢ - تناقض الفلسفة المشيدة على الدين : قبل القرن السابع عشر كانت هذه الفلسفة تفترض (او تقوم على أساس) وجود اله رحيم منظم « خير » . ولكن على يد الانسكلوبيديين وسواهم قوي الاتجاه المؤكد على ان الشر يفشو في هذا العالم : شر جسماني كالمنهوين ، وشر فيزيقي كالآلام ، وشر خلقي كالخطيئة والاجرام . والأرض أشبه شيء بمقبرة فسيحة الأرجاء تعيش فيها الانواع بعضها على بعض . والصراع قائم بين الموجودات يبيد بعضها الآخر، فأين العناية الإلهية ؟ تجيب المسيحية واليهودية بفكرة خطيئة آدم ! ولكن هل الحيوان المتألم كالكلب هو الآخر قد أخطأ جده الأول ؟ يقول باسكال « انه ليبعد ما يكون عن العقل ان يعاقب انسان من اجل خطيئة اقترفها احد اسلافه منذ اربعة الاف سنة » (٢٩٥) . ثم كيف تصح معاقبة الإنسان ومسؤوليته اذا لم يكن حراً ؟ ولكن كيف يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين العلم الالهي الأزلي المحيط بما كان وما سيكون ؟ ومن الذي اعطى آدم طبيعته التي جعلت من المحتوم وقوع الخطيئة عنه وفقاً لعلم الله الأزلي؟ وكيف يُعذَرُ إله خلق عالماً كله آلام واخياره قلّة ؟ لقد دارت منذ القرن السابع عشر مجادلات حول عناية الله والشر وعلاقة الله به ، على النمط الذي اشار به ابيقور : « وكان ابيقور يصور صعوبة التأويل الديني لمشكلة الشر على النحو الآتي : (ان الله اما انه يريد ان يمحو الشر ولا يستطيع ، او انه يستطيع ولكنه لا يفعل، او انه لا يريد ولا يستطيع ، او انه يستطيع ويريد في نفس الوقت) . (فالفروض الثلاثة الأولى غير مقبولة اذا كان إله بمعنى الكلمة، وعلى هذا فلا يبقى سوى الفرض الأخير ، فإذا كان يستطيع ازالة الشر ويريد ازالته فلماذا بقي الشر ... ! . يستخلص من ذلك كله انه لا يوجد إله ... اذا كان المقصود بهذا الاسم وجود مدبر لهذه الدنيا » (٢٩٦) .

وقد شكك في العناية الالهية كثيرون، منهم اسبينوزا وأتباع لامتري وأتباع ديدرو

(٢٩٤) كريسون ج ١ . ملخص ص ١٢٢ - ١٢١ . وانظر كتاب سبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ترجمة د. حسن حنفي القاهرة ١٩٧١ . الفصول من الأول - الثالث عشر .

(٢٩٥) ملخص كريسون ج ١ ص ١٢٣ ، واذا بدت هذه الانتقادات مثيرة وهدامة لمعظم القراء منا ، فإن كتاباً مثل كتاب بيوري المشار اليه يبين ان هذه المناقشات واعنف منها كانت مودة المفكرين طيلة القرون الثامن والتاسع عشر ، وبشكل ما زلنا نحن الباحثين نتحرج في ذكره ، مع اننا نذكره مؤرخين على سبيل السياق ضمن تسجيلنا لتطور الفكر الأوروبي ورأيه في المشكلات التي تطرق لها . ومن هنا يبدو مقدار البون بين واقع تطورنا الفكري وما وصل اليه في الغرب . ونجد تفصيلات او تكراراً لهذه الانتقادات في كتاب كريسون الآخر - تيارات الفكر الفلسفي ... المشار اليه سابقاً ، في كلامه عن بسكال وفلاسفة التنوير ومادبي القرن الثامن عشر ، وعموماً عن معالجة الفلاسفة والمفكرين الذين استأنسنا بأرائهم هنا .

(٢٩٦) بيوري . ص ٢٦ .

وَشَيْعَةُ دَوْلْبَاخ . وإذا كان اسبينوزا جعل الله فاعلاً بالطبع ، كما ان خواص المثلث هي له بطبعه ، وإذا كان الله عند اسبينوزا لا يفعل لأية غاية ، لأنه ليس يشتهي وليس بمحتاج ، فإن الانسكلوبيديين مثل دولباخ ذهبوا الى حد انكار اسم الله التقليدي ، أي كما تصوره الأديان . يقول الأخير : « ان عقيدة الله المأثورة نسيج من التناقضات . ان فكرة الله هي الضلالة المشتركة للنوع الانساني . أي اله طيب ذلك الذي يحتدم غضباً بلا انقطاع ؟ الاله التام القدرة وهو ابد الدهر لا يستطيع تنجيز ما يرسم من مقاصد ؟ الاله الذي يحب النظام وهو ابد الدهر لا يستطيع ان يمسك بزمامه ؟ الاله العادل الذي يرضى لعباده الأبرياء ان يكابدوا مظالم لا تنقطع ... » (٢٩٧) . ونفس الاتجاه حول حرية الارادة : يرى اسبينوزا ودولباخ ان الانسان ليس دولة داخل دولة الكون ، ولا هو مركزه ، الإنسان نتيجة ومنفعل ومجبول تحيط به مؤثرات غريزية واحوال بيئية وطبيعية خارجية .

كذلك هاجم دولباخ وسواه فكرة خلود الروح والعالم الآخر، ووجدوا فيها شؤماً ، لأنها ادت الى اهمال الانسان لاصلاح هذا العالم .

ثم كيف يمكن ان نتصور العقوبة والمثوبة في العالم الآخر اذا لم يكن عندنا تذكراً فعلناه ؟ والذاكرة لا تقوم بدون جسم ؟ (من الواضح ان هذه الحجة غير مفيدة مع الأديان التي تقول بحشر الانسان جسداً وروحاً بعد الموت) (٢٩٨) . ونفس الشيء يقال عن مسألة الضمير : أهو حقاً في داخلنا ، وفطري ؟ « منذ القرن السابع عشر اخذ جون لوك متبعاً طريق مونتيني يسجل بفضول ضروب الاختلاف بين الضمائر حسبما كانت تكشف عن غوامضها قصص السائحين وتقارير البعوث التبشيرية » . وأخذ الناس في القرن الثامن عشر يقرأون رسائل سياحات كوك بوجنفيل عن البدائيين الامريكيين وسكان الاوقيانوس ، وكذلك كتاب ديدرو « تكملة رحلة بوجنفيل » . ويعلق ديدرو بعد ان يذكر كيف ان جزر تاييتي لا يستشعر اهلها الخجل عندما يأتون العمل الجنسي امام الجماعة التي ترشده الى ما ينبغي ان يعمل : « اذا كان الله يوحى الى الناس ما هو خير وما هو شر عن طريق صوت الضمير ، فلماذا يوحى الى بعض الناس بأن نوعاً من السلوك أمر واجب ، والى آخرين بأنه من قبيل المباح والى سواهم بأنه اثم ؟ . وقد انتهت معالجات « كانت » الى ان العقل البشري لا يوصل الى الايمان ، والى استحالة التسليم بالدليل على مقولات الفلسفة اللاهوتية ، وهذه هي النتيجة التي وصل اليها الانسكلوبيديون ايضاً ، وهي انه مستحيل ان توضع موضع الثقة تلك الأدلة الكلاسيكية التي تدعي انها قد برهنت على وجود الله وعلى خلود الروح وعلى حرية الارادة ، وعلى الطابع الالهي في الضمير ، ومستحيل بالتالي اذا اريد

(٢٩٧) كريسون ج ١ . ص ١٢٨ . وانظر عن ارائهم في ما تقدم من كتب عند ذكرهم وذكر الاشتراكيين الخياليين خصوصاً حاشية (٥٠) وحاشية (٥٨) .

(٢٩٨) ما بين قوسين من عندي .

اعطاء الاخلاق قاعدة ثابتة أن يعتمد على القاعدة اليهودية - المسيحية ، بل انه لا توجد قاعدة عامة للأخلاق^(٢٩٩) .

ولنا تعليق على هذا الذي يقوله هؤلاء كما لخصه عنهم كريسون وبيوري ، وكما لا بد يعرفه اي قارئ مطلع على الفلسفة القديمة الحديثة والمعاصرة . وهو انه ما من حجة اثارها هؤلاء او نقد ، أو سؤال في ما يتعلق بالله والشر وحرية الانسان والعالم الآخر ، إلا وله اجوبة ، وليس فقط جواب واحد . ان الفلسفة المؤمنة والفلسفة اللاهوتية المستندة على الأديان الكبرى الثلاثة : اليهودية وبعدها المسيحية ، وبعدهما الاسلام ، وقبل ذلك منذ افلاطون ، ان لم نذكر الفكر الهندي والشرقي قبل الميلاد بقرون ، وحتى اليوم ، لم تقف ساكنة ساكنة امام هذه الهجمات . فقد اثيرت هذه المشاكل سواء ما يتعلق بحرية الانسان وعلاقة عمله بعلم الله وتقديره وقدرته الأزلية ، او ما يتعلق بوجود الشر وعلاقة الله به ، او ما يتعلق بخلود الروح وحدها او مع الجسم ، وكذلك ما يخص النصوص الدينية وتأويلاتها ، اقول اثيرت بشكل تفصيلي ، لدى الفلاسفة اليهود (فيلون مثلاً) ، ثم عند الفلاسفة المسيحيين والمسلمين . ويمكننا الاشارة الى عشرات بل مئات الكتب التي تثير هذه الاعتراضات او بعضاً منها مع الأجوبة عليها ، بل ان بعض اللاهوتيين حاول احراج العقل دفاعاً عن الإيمان التقليدي ، كما فعل الغزالي في « تهافت الفلاسفة » . ويجد القارئ في كتابات توما الأكويني خصوصاً كتابيه : « الخلاصة اللاهوتية » و « الخلاصة ضد الأمم » اوسع تفصيل للمشاكل والاعتراضات مع الرد عليها ، كمشكلة القول بوجود الله وصفاته ، وحرية الانسان ، وخلود الروح .. الخ ، حتى انه ذكر فيها عشرة آلاف اعتراض ، مع رده عليها ، دفاعاً عن العقائد الدينية .

انني اسوق هذا لكي استخلص :

١ - انه بجانب هذا الفكر الهادم الناقد الرافض للأديان ، ولتصوراتها اللاهوتية ، كان يوجد خط آخر معاكس ، مدافع عنها ، ومهاجم للفكر الذي يشيعه هؤلاء ، وبقدر ما يتعلق الأمر بنا حديثاً ، نجد انه ابتداء بالافغاني ومحمد عبده في العصور الحديثة ، استمر موقف الدفاع والهجوم ، فقد الف جمال الدين الافغاني كتاباً في الرد على الدهرية ، والف محمد عبده « رسالة التوحيد » خصوصاً ، للغرض نفسه وتوالت بعد ذلك « الدفوع » .

٢ - انه برغم وجود هذا الدفاع الديني الممتد من اوغسطين او فيلون او افلاطون عبوراً بالمعتزلة والفلاسفة المسلمين والمسيحيين ، وخصوصاً الغزالي والأكويني ، يبدو ان المهاجمين للفكر الديني واللاهوتي كانوا غير ملتفتين ، او غير مقتنعين بهذا الدفاع الديني . وثالثاً : ان هذا الفكر المهاجم وبصرف النظر عن صحته او غلظه ، قد عمل واثّر على خلق

(٢٩٩) كريسون ج ١ . ص ١٤٤ - ١٥٢ .

أرضية ، لا تتلاءم مع « المثالية » و« المطلقية » أو القول « بالمطلق » ومن ثم انطلقت منها معظم التيارات الفلسفية المعاصرة ، ونكتفي بهذا لأن الخوض في التفاصيل وبيان آراء الطرفين يقتضي كتابة تاريخ الدين والفلسفة والعلم منذ بدأت حتى اليوم .

والآن نعود الى كريسون :

٣ - تقدم الأبحاث الاجتماعية :

كانت الفكرة السائدة قبل القرن السابع عشر أن الأخلاق ذات أصل إلهي ، ولكن هوبز وسواه والدراسات الاجتماعية ، ومقارنة الشعوب أبانت أنها ذات أصل اجتماعي . وسواء حدث اجتماع البشر بعد فترة انفراد ، أو وجدوا مجتمعين ، فإن الأخلاق نشأت بين الجماعة . وكان يعتقد أن هدفها الخوف من الله ، فإذا هي حسب هذه الدراسات قابلة للاعتبار والتقدير على أساس ما فيها من منفعة للجماعة (٣٠٠) .

٤ - سلوك رجال الكنيسة :

في ما مضى عرضنا ثلاثة أسباب : قلة ثقة في ناحية التعاليم الدينية الماثورة ، وقلة ثقة في الناحية الفلسفية الميتافيزيقية ذات الطابع الديني ، وتقرير للطابع الاجتماعي للأخلاق . ذلك ما عرّض للخطر في نظر مفكري القرنين السابع والثامن عشر قواعد الأخلاق الدينية . بيد أن المفكرين من هذا النوع كانوا إذ ذاك قليلين ، أنهم لا يؤثرون في الجمهور إلا بعد أن يصير من الأهلية بحيث يفهم أقوالهم . أما الذي يستهوي الجمهور فهو سلوك رجال الكنيسة ، والشناعات وخير من عبر عن شناعاتهم وفضحها وإبان التناقضات في تصرفاتهم من جنسينست وجزويت وسواهم كتاب بسكال « الخواطر » (٣٠١) .

ب) نسبية الأخلاق ليست مطلقة

هذه هي الأسباب التي يذكرها كريسون ، ونضيف أن « نظرية التطور » والكشوف العلمية أثرت أكبر الأثر . ومن نتيجة هذا كله حلت النسبية مكان « المطلقية » على أن هذه النسبية ليست مطلقة . فمنذ قام ويست مارك وآخرون بتوضيح تطور الأخلاق وقبل ذلك عند بعض الأنثروبولوجيين ، نشأ زعم سمي في ما بعد « بالنسبية الحضارية » مفاده أنه ليس بالإمكان تقرير أن واحداً من أنماط التفكير أو العمل هو خير من الآخر ، وأن القيم المعبر عنها في أية حضارة يجب أن تفهم وتقيم على أساس الطريقة التي ينظر بها إلى الأشياء أناس تلك الحضارة . وعليه فليس بالإمكان الحكم على أن تعدد الزوجات أو الأزواج في مجتمع ما هو أحسن أو أسوأ من الزواج الأحادي المتكافئ في مجتمع آخر . ومعنى ذلك - في رأينا - إنكار هذه النسبية الحضارية للتطور نفسه ، وعدم القدرة على تحديد الخط الذي

(٣٠٠) كذلك ص ١٥٧ .

(٣٠١) كذلك .

سيسير نحوه وفيه المجتمع البشري من مرحلة معلومة وموجودة عندنا (٣٠٢) . وقد عبر هيرسكوفتش عن هذه النسبية الحضارية بقوله : ان احكامنا تقوم على التجربة والتجربة تفسر من قبل كل فرد وفقاً لأنماط حضارته (٣٠٣) .

ونلاحظ مع ردفيلد وبقيّة التطوريين المؤمنين بفكرة التقدم انه مع صحة القول بأن كل انسان يطلق احكامه وفقاً لخبرته التي نما عليها وادركها - إلا انه وهذا هو المهم - يمكن ان ادعي انه ثمة أسس بموجبها يستطيع الانسان ان يفضل فكرة ما او عملاً ما على فكرة او عمل آخر كما برهن اليزوفيفاس (٣٠٤) . وقد اوضح الأخير انه من الممكن اجراء مقارنة تفصيلية بالأحسن والاسوأ بين قيم ومؤسسات وخدمات الحضارات، طالما انه يمكن اعطاء احكام تقييمية داخل المجتمع الواحد بين الأفراد .

يكفيننا ان ننظر الى حقوق الانسان ، الى فكرة الحرية ، العدالة ، عبر العصور ليتضح لنا انه من خلال اختلاف معاني هذه الحقوق وحدودها عبر المجتمعات ومن خلال نسبيتها هنا وهناك يوجد او يتكون خط تقدمي يوضح نمو العدالة واتساعها افقياً وعمودياً كما اوضحنا في ما سبق . ومعنى ذلك ان مفهوم العدالة ينمو ويتسع ويتحسن ، وليس (٣٠٥) من معنى للتقدم غير هذا ، سيطرة الانسان على الطبيعة ، تقدم المعرفة البشرية ، التحسن في المأكل والملبس والسكن والمواصلات ، في القضاء على الأمراض ، في تلافي بعض كوارث الطبيعة ، والمجاعات والنكبات الاجتماعية ، في فهمه للآخرين ، في الغاء بعض مظاهر الاستغلال والعبودية بشكلها المكشوف والمعترف به حتى قانونياً انذاك . لناخذ نظام الزواج مثلاً ، نجد ان بعض المؤسسات توجد في مراحل عديدة الى ان تصل الى مرحلة النضج ، وبعدها تبدأ بالقلّة حتى تختفي ، مثال ذلك تعدد الزوجات Polygamy فهو صفة لجميع الشعوب منذ مرحلة معينة في الأزمنة القديمة ، واستمر صفة لجميع الشعوب التي هي متأخرة حضارياً عن مستوى الحضارة الغربية . في هذه الشعوب نجد ان العرف الذي يجيز هذا التعدد اكثر سيادة من العرف الذي يمنعه . ومع ذلك توجد بين هذه الاقوام جماعات يقل عندهم التعدد . وفي بعضها نجده قد استبدل بتعدد الأزواج Polyandry . كما يوجد بينها عدة اجناس تأخذ بنظام الزواج الواحد Monogamous وعند الشعوب الجد

(٣٠٢) هذا العجز عن تحديد المسار يتضح في كلام كريسون في رده على « تطورية » و « تفاؤلية » سبنسر ج ٢ . ص ١١٧ فما بعد .

(٣٠٣) عن ردفيلد - كتابه السابق - ص ١٤٨ ، والمؤلف يشير الى كتاب هيرسكوفتش :

Man and his Works, New York, 1948. P.P. 61-78.

(٣٠٤) ردفيلد - كتابه السابق - ص ١٤٨ . وإشارة المؤلف الى كتاب اليزوفيفاس :

The Moral Life and The Ethical Life, Chicago. 1950. PP. 26-46.

(٣٠٥) يقدم هوبهوز امثلة جيدة على معنى التقدم في المؤسسات ، مثل علاقات الزواج وسواها ج ١ . قسم اول . ص ٢٦ - ٣٣ .

متأخرة زمنياً نجد الزواج الأحادي صارماً كما هو في الكاثوليكية . ومع ذلك فإنه في خلال مرحلة الوحشية والبربرية Barbarism ونصف التحضر Semi-Civilization ، نجد ان السماح بتعدد الزوجات هو القاعدة العامة . بينما في الحضارات الأكثر تقدماً يكون الزواج الواحد هو القاعدة . وبعد كل هذا يمكن القول والتعميم بأن اتجاه الحضارة الواطنة هو للسماح به ، واتجاه الحضارة المتقدمة هو لمنع التعدد . ونقول بعد هذا بأن تعدد الزوجات هو الصفة المميزة للشعوب التي هي فوق مستوى الشعوب البدائية جداً في الحضارة، وتحت مستوى الحضارات المتقدمة (٣٠٦) .

وان خير مثل يمكن ان يقدم لفكرة نسبية القيم والحقوق وانها نتاج تاريخي صاعد، له اسبابه وظروفه، وليس هو نتيجة للتفكير المجرد مثال « المساواة » وتطور معانيها ، الذي يقدمه انجلز مطولاً في كتابه « ضد دوهرنغ » ان أهمية هذا المثال هي انه لا يؤكد تطورية « القيمة » ود الحقوق « ود المعاني الأخلاقية فحسب » بل يثبت نسبتها ، وان هذه النسبية تتسع أفقياً وعمودياً ، ثم انه يهيء من خلال معالجته لأسباب التحولات، إنها أي التحولات ليست عفوية بل مرتبطة بالأوضاع الاقتصادية - الاجتماعية ، بالتأريخ نفسه . وفي ما يلي اقتبس معظم ما كتبه انجلز : يقول : « قبل ان تستطيع تلك الفكرة الأصلية عن المساواة النسبية ان تؤدي الى الاستنتاج بأنه يحق ان يكون لجميع الناس حقوق متساوية في الدولة وفي المجتمع، وحتى قبل ان يمكن لهذا الاستنتاج ان يتراءى امرأً طبيعياً وبدهياً ، فإنه لم يكن بد من انقضاء آلاف السنين - وقد انقضت فعلاً . وفي الجماعات الأكثر قدماً ، الجماعات البدائية، كانت المساواة في الحقوق تطبق على الأكثر على اعضاء الجماعة، وكان النساء والعبيد والغرباء مستبعدين عن هذه بصورة مفروغ منها . ولقد كانت ضروب التفاوت بين الناس عند الاغريق والرومان ذات أهمية اعظم بما لا يقاس من اية مساواة كانت . ومما لا ريب فيه انه كان يتراءى للقضاء من الجنون بمكان عظيم ان يكون للاغريق والبرابرة، والاحرار والعبيد، والمواطنين والاغراب، والمواطنين الرومان والرعايا الرومانيين ، (كي تستخدم عبارة جامعة) ، حق في وضع سياسي متساو . ولقد تلاشت سائر هذه الفوارق بصورة تدريجية في ظل الامبراطورية الرومانية ، باستثناء الفارق بين الاحرار والعبيد، وبهذه الطريقة نشأت، بالنسبة الى الاحرار على الأقل، تلك المساواة القائمة بين الافراد الخاصين والتي تطور القانون الروماني على أساسها ... لكنه بقدر ما استمر التضاد بين الاحرار والعبيد، فإنه ما كان يمكن ان تطرح على بساط البحث مسألة استخراج نتائج شرعية انطلاقاً من المساواة العامة للجنس البشري... ولم تكن المسيحية تعرف إلا نقطة واحدة يتساوى فيها البشر جميعاً ، ألا وهي انهم ولدوا جميعاً متساوين في

(٣٠٦) هو بهوز قسم اول . فصل اول . ص ٣٣ .

الخطيئة الجديدة ... وان آثار الملكية الجماعية ... في المراحل الأولى من الديانة الجديدة يمكن عزوها الى التضامن بين المنبوذين بالآخرى منها الى افكار حقيقية واعية عن المساواة . ولم يمض وقت قصير جداً حتى جاء التفريق بين الكهنة والعامّة يضع حداً حتى لهذه المساواة المسيحية البدائية . وان اجتياح أوروبا الغربية من قبل الجرمان قد الغى لقرون عديدة سائر الافكار عن المساواة ، وذلك من جراء القيام التدريجي لمثل ذلك الترتاب الاجتماعي والسياسي المعقد الذي لم يسبق له مثيل من قبله بيد ان هذا الغزو قد جرف في الوقت ذاته أوروبا الغربية والوسطى في مجرى التطور التاريخي ، وخلق للمرة الأولى منطقة ثقافية مترابطة ، كما خلق ضمن هذه المنطقة للمرة الأولى ايضاً ، جملة من الدول التي تغلب السيادة القومية فيها والتي تمارس تأثيراً متبادلاً على بعضها بعضاً وتكبح جماح بعضها البعض بصورة متبادلة . وهكذا فقد هيأ التربة التي امكن الحديث فوقها وحدها ، وفي وقت لاحق ، عن وضع متساو للبشر او عن حقوق الإنسان . وكذلك طورت العصور الاقطاعية في احشائها الطبقة التي سيقدر لها ، في سياق التطور اللاحق ان تحمل راية المطلب الحديث للمساواة ، اعني البرجوازية . ان البرجوازية التي كانت في الاصل طبقة اقطاعية قد طورت الصناعة التي تتفوق فيها الحرفة اليدوية ومبادلة السلع ضمن المجتمع الاقطاعي حتى مستوى مرتفع نسبياً ، حين فتحت امامها في نهاية القرن الخامس عشر الاكتشافات البحرية الكبرى مستقبلاً جديداً اعرض مدى ... التجارة ما وراء حدود أوروبا ... حتى امريكا والهند ... وغمر الذهب والفضة الاميركيان أوروبا وشقا طريقهما كعنصر مفتت في جميع ثغرات شقوق مسام المجتمع الاقطاعي . وما عاد في مقدور الصناعة الحرفية اليدوية ان تكفي الطلب المتعاظم ، فاستعوض عنها بالمانيفاكture في الصناعة الرئيسية للبلدان الأكثر تقدماً . بيد ان هذه الثورة الجبارة في شروط حياة المجتمع الاقتصادية لم يعقبها على أية حال أي تبدل مواقف فوري في بنيته السياسية . لقد ظل هذا النظام السياسي اقطاعياً ، في حين كان المجتمع يتحول الى البرجوازية اكثر فأكثر ، ان التجارة ... الدولية ... العالمية ، تتطلب ، مالكين احراراً للسلع لا يقيد شيء حركاتهم ، وهم على هذا الأساس يتمتعون بحقوق متساوية ، فيستطيعون ان يتبادلوا بضائعهم على اساس قوانين هي متساوية بالنسبة اليهم جميعاً ، على الأقل في كل مكان على حدة . ان الانتقال من الحرفة اليدوية الى المانيفاكture يفترض وجود عدد من العمال احرار - الأحرار من جهة واحدة من قيود النقابة الحرفية ، والأحرار من جهة ثانية من الوسائط التي يمكنهم بواسطتها ان يستخدموا هم انفسهم قوتهم على العمل - عمال يستطيعون ان يتعاقدوا مع الصناعي من اجل تأجير قوة عملهم ، وبالتالي فإنهم يملكون ، بوصفهم فرقاء في العقد ، حقوقاً متساوية لحقوقه . واخيراً فإن المساواة والقيمة المتساوية للعمل الانساني ، لأنه وبقدر ما هو عمل انساني على العموم ، قد وجدت صيغتها غير الواعية ، لكنها الصيغة

الأشد وضوحاً وجلاءً ، في قانون القيمة الخاص بالاقتصاد السياسي البورجوازي الحديث ، هذا القانون الذي ينص على ان قيمة اية بضاعة تقاس بما يتجسد فيها من العمل الضروري اجتماعياً . ومهما يكن من امر ، فحيث استلزمت العلاقات الاقتصادية الحرية والمساواة في الحقوق ، فقد عارضها النظام السياسي لدى كل خطوة بالقيود النقابية والامتيازات الخاصة . ان الامتيازات المحلية ، والرسوم الجمركية التفاضلية ، والقوانين الاستثنائية من مختلف الأنواع ، لم تسيء الى تجارة الأغراب والناس المقيمين في المستعمرات فحسب ، بل كثيراً ما أصابت برذاذها مقولات كاملة من السكان الوطنيين للبلد صاحب العلاقة . ففي كل مكان ، وبصورة متجددة ابدأً ، كانت امتيازات النقابات الحرفية تعترض سبيل تطور المانيفاكتورة . ولم تكن الطريق في أي مكان خالية من العقبات والفرص متساوية امام المتنافسين البورجوازيين - ومع ذلك فقد كان تحقيق هذا الأمر هو المطلب الأولي والأشد إلحاحاً . ولقد كان مقدراً لمطلب التحرر من القيود القطاعية واقامة المساواة في الحقوق والغاء التفاوتات الطبقية ان يتخذ عاجلاً ابعاداً اوسع ، ما دام التقدم الاقتصادي للمجتمع قد وضعه في جدول الأعمال . واذا كان هذا المطلب مرفوعاً في مصلحة الصناعة والتجارة ، فقد كان من الضرورة بمكان ان تطلب المساواة ذاتها في الحقوق من اجل الجماهير الفقيرة من الفلاحين الذين كانوا مجبرين ، في مختلف درجات العبودية ، منذ الرق الكامل فما فوق ، على اعطاء اسيادهم الكرماء القسم الأكبر من وقت عملهم دونما تعويض ، وعلى تقديم مكوس أخرى لا تحصى لهم وللدولة فضلاً عنهم ، ومن جهة أخرى ، فقد كان محتوماً ان يقدم مطلب آخر من اجل الامتيازات القطاعية والغاء اعفاء الطبقة النبيلة من الضرائب ، والغاء الامتيازات السياسية الخاصة بالمراتب المختلفة . وبما ان الناس لم يعودوا يحيون بعد الآن في امبراطورية عالمية على غرار الامبراطورية الرومانية قديماً ، بل في نظام من الدولة المستقلة التي تتعامل على قدم المساواة والتي هي على وجه التقريب في المستوى ذاته من التطور البورجوازي ، فقد كان امراً مفروغاً منه ان يتخذ مطلب المساواة صفة عامة تتجاوز حدود اية دولة خاصة ، وان ينادى بالحرية والمساواة حقوقاً انسانية . وانه لما يميز الصفة البورجوازية بالخاصة لهذه الحقوق الانسانية ان الدستور الاميركي ، وهو اول دستور يعترف بحقوق الانسان ، يدعم في الوقت ذاته عبودية الاجناس الملونة الموجودة في اميركا . ان الامتيازات الطبقية تنبذ ، واما الامتيازات العرقية فتكرس (وقد ترافقت البورجوازية البروليتاريا) ولقد كانت المطالب البورجوازية من اجل المساواة تترافق بالطريقة ذاتها بالمطالب البروليتارية من اجل المساواة . ومنذ قدم المطلب البورجوازي الخاص بالغاء الامتيازات الطبقية ، ظهر الى جانبه المطلب البروليتاري الخاص بالغاء الطبقات نفسها - أولاً في شكل ديني ، ميال نحو المسيحية البدائية ، ومن بعد مستمداً الدعم من نفس النظريات البورجوازية الداعية للمساواة . ان البروليتاريين قد صدقوا

البورجوازية حرفياً: ينبغي ألا تكون المساواة مجرد مساواة ظاهرية ، ينبغي ألا تطبق على مجال الدولة فحسب، بل ينبغي ان تكون فعلية ايضاً ، ينبغي ان توسع ايضاً بحيث تشمل المجال الاجتماعي والاقتصادي . ومنذ ان وصفت البورجوازية الفرنسية بالخاصة، من الثورة الكبرى فصاعداً ، المساواة المدنية في الصف الأول، فإن البروليتاريا الفرنسية قد تجاوزت باستمرار مع المطلب الخاص بالمساواة الاجتماعية والاقتصادية، واصبحت المساواة صيحة الحرب بالنسبة الى البروليتاريا الفرنسية خاصة ... ان المضمون الفعلي للمطلب البروليتاري الخاص بالمساواة هو المطالبة بالغاء الطبقات ... وهكذا فإن مطلب المساواة ، في شكله البورجوازي والبروليتاري على حد سواء ، هو نفسه نتاج تأريخي كان خلقه يتطلب شروطاً تاريخية محددة تفترض هي الأخرى، بدورها تاريخاً سابقاً طويلاً . وبالتالي فإن هذا المطلب هو اي شيء ما عدا حقيقة ابدية . واذا كان اليوم امراً مفروغاً منه عند الرأي العام - بهذا المعنى او ذاك - اذا « كان يتحلّى منذ الآن بثبات الوهم الشعبي » على حد تعبير ماركس فليس ذلك بنتيجة حقيقته البديهية ، بل بنتيجة الانتشار العام والتفوق المتصل وافكار القرن الثامن عشر » (٣٠٧) .

ان القول بنسبية احكامنا يجب الا يستعمل لاثبات ان فكرة التقدم نفسها نسبية ، لان فكرة التقدم ليست حكماً عاماً مطلقاً ، انها مجرد تسجيل واقعي لنمو واقعي، تماماً كما يفعل المؤمن بالنسبية الحضارية نفسه حينما يقول عن طفل : انه ينمو وقد اصبح رجلاً. ان القول بالنسبية لا يعني القاء التعقل. ان قولنا ان وسائط النقل مختلفة في الماضي عنها اليوم لا بد ان يتضمن حكماً بأن احدهما احسن ، نعم انه لا توجد واسطة مطلقة للنقل، ولكن هذا لا يمنع من القول ان ركوب السيارة افضل للانتقال. ففكرة التقدير لا تتعارض مع النسبية الا اذا فرضت النسبية علينا ان ننظر الى سلوك الانسان ومنجزاته المادية والفكرية عبر العصور بأنها مجرد حلقات مفصولة عن بعضها، وان سلوك الانسان مجرد افعال جزئية لا تفيد في تجنب اخطاء سابقة او توسيع خبراته وتصحيحها . ان القول بالحلقات المفصولة هو عكس ما يعلمنا درس التأريخ، حيث نجد في كل الميادين خطأ صاعداً، حتى ولو كان لولبياً او منفرجاً هنا او هناك ، وهو ما نسميه « التقدم » وهو في الأخلاق واضح في توسع الحكم الأدبي وتصوراتنا الأخلاقية وقيمنا اقلياً وعمودياً كما اوضحنا . وباختصار يتكون المطلق من خلال النسبي، لا في الأخلاق فقط بل وفي نظرية المعرفة عموماً .

ولقد اوضحنا في موضوع « نظرية المعرفة » كيف ان المعرفة نسبية ، وفي نفس الوقت هي ليست نسبية مطلقة (٣٠٨) . واحب ان اضيف انه ليس من الضرورة ان يتطابق تقدم الأخلاق مع تقدم المعرفة ، كما لا يجوز النظر اليه كحركة من الأخلاق النسبية الى الأخلاق

(٣٠٧) انتي دوهرنغ ص ١٢٤ - ١٢٩ .

(٣٠٨) انظر كتابنا : من الميثولوجيا الى الفلسفة - السابق - الفصل الثاني كله .

المطلقة . « والأخلاق خلافاً للعلم ، لا تهدف الى معرفة الحقيقة الموضوعية ، بل الى وضع قواعد معينة لسلوك الفرد يتطلبها المجتمع في مرحلة من مراحل تطوره . والأخلاق نسبية باعتبارها تعكس شروط الحياة المتبدلة . لكنه في كل عصر، تعتبر الأخلاق التي تدافع عن المستقبل وتعكس مهمات التطور التقدمي للمجتمع هي الأخلاق الحقيقية» (١٣٠٨) .

هذه اذاً استمرارية الخط التطوري في الأخلاق، وهذا هو معنى عدم نسبيتها نسبية مطلقة . ولذلك نتساءل : اذا كان الأمر على هذا الحال فهل يعني هذا انه ليس ثمة في الأخلاق حقائق موضوعية ؟ يجيب المؤلفون السابقون : « ان الأخلاق، كشكل من اشكال الوعي الاجتماعي يعكس العلاقات الاقتصادية تبرز بشكل ايديولوجيا ، أي بشكل عنصر من البنيان الفوقي الذي تولده وتخدمه . وإلى جانب هذا فالوعي الخلقي هو شكل من اشكال معرفة العلاقات الاجتماعية وعنصر معين في الثقافة . والأخلاق تجمع تجربة العلاقات الانسانية وتصممها في شكل قواعد وحدود معينة للسلوك . وفي الأخلاق يوجد عامل معرفي حقيقي موضوعي . وهذا المحتوى الحقيقي الموضوعي للأخلاق الذي تحمله الجماهير الشعبية صانعة التأريخ يترك ويحفظ في سير التطور التاريخي للأخلاق . وعلاوة على ذلك ، فإن الجانب المعرفي في الأخلاق يساعد على تجميع وتوطيد التجربة التاريخية الملموسة لحياة هذه الجماعة او تلك في شروط تاريخية ملموسة . ولهذه التجربة قيمة عابرة إلا انها تبرز كعنصر في معرفة العلاقات الاجتماعية القائمة » (٣٠٩) .

ان هذا التقدم هو نتيجة للحياة البشرية والاجتماعية وجهود الانسان ، لأخطائه ، لتجمع خبراته ، لصراعه مع الجهل والطبيعة ، ولتكيفه معها ايضاً . وليس التأريخ سلسلة من الزهو والفرح والتقدم بلا تضحية انه ينضح بالعرق والدم والألم ولذلك فنحن نرفض محاولات هيجل وهردر وتوينبي وليون بونشفيك وبردون ودوركهيم وسواهم (٣١٠) ، بمن فيهم القائلون بعصور ذهبية في الماضي السحيق (٣١١) ، لأن هؤلاء جميعاً يحاولون تفسير التقدم تفسيرات ما وراثية ، لا تحل مشاكل النمو والتقدم الفعلية ، ولا تفسرها ، انها على

(٣٠٨) كيللي ص ٤٤٧ .

(٣٠٩) كيللي ص ٤٤٧ - ٤٤٨ .

(٣١٠) يمكن للقارئ الاطلاع على آراء هيجل والآخرين في الكتب التالية التي بحوزتنا : بوليتزر ج ١ . ص ٤٣ ،

١٣٣ - ٣٣١ ، كورنفورث ص ٦٣ ، ١٦٧ ، كورنو ص ٣٥ - ٧٠ ، ٦١ فما بعد ، ٥٥ - ٦١ ، وريشباخ - ص

٦٩ . وأحمد محمود صبحي في فلسفة التاريخ ، ليبيا ، وكذلك ويدجيرى ، المذاهب الكبرى في التاريخ . من

كونفوشيوس الى توينبي ، ترجمة ذوقان قرقوط . بيروت ١٩٧٢ .

(٣١١) مقالنا فكرة التقدم بين الاطار النسبي والمطلق . الفكر الجديد . قسم الفلسفة . العدد الثاني ١٩٦٧ .

وكتابتنا من الميثولوجيا - السابق - حول تقويم اكثر اعتدالاً الفصل الثالث . وكذلك عن وجود فكرة العصور في

تقويم سومري قدم عند هزويد ، خصوصاً الفصل السادس منه .

الضد من ذلك كناية عن العجز وعدم التفسير^(٣١٢) .

ومع ان الوضعية المنطقية وبقية المدارس المشابهة لها تدّعي مهاجمة المثالية ، إلا ان المثالية في الواقع وبالنسبة لموضوع التقدم تعتبر أكثر معاصرة وتقدمية من الوضعية ، ان المثالية القديمة التي هاجمتها الوضعية ، اعتبرت وجود عملية تطور تقدمية ، حقيقة سياسية من خصائص العالم ، ورأت في الحياة البشرية وفي المجتمع والتاريخ - والاشارة هنا وبوضوح الى هيجل، عملية مباشرة تتجه نحو هدف معين وتسترشد بفرض حدد - انها اعتبرت كذلك الفكر الانساني او العقل البشري قادراً على النفاذ لحقائق الاشياء الداخلية ، واكتساب المعرفة بالعالم الحقيقي وقوانينه. وكذلك فهي اعتبرت العالم وحدة عضوية ترتبط فيها الأجزاء المختلفة ارتباطاً ضرورياً . على ان الفلسفة الوضعية هاجمت هذه النظرية للعالم في جميع هذه النقاط ... انها - أي الوضعية - تنكر وجود تطور تقدمي في العالم، أو أي اتجاه أو هدف في المجتمع والتاريخ . إنها تنكر قدرتها على معرفة جوهر الأشياء ، وتقتصر كل المعرفة الممكنة على الحقائق الخاصة وعلى العلائق بينها ، كما انها تنكر وجود عمليات التغير الضرورية والارتباطات اللازمة ، ناظرة للعالم كمجرد مجموعة من الوقائع والأحداث الاقتصادية ، تكون فيها جميع العلائق خارجية وكل شيء فيها يحدث بالصدفة^(٣١٣) .

تاسعاً - اخلاق المستقبل في المجتمعات البديلة للمجتمع الطبقي - الرأسمالي وزوال الإغتراب

في فصل سابق عرضنا للمراحل الخمسة ، مبينين بعد ذلك الاخلاق السائدة في المجتمعات المشاعية البدائية ، والعبودية ، والاقطاع ، والرأسمالية . وقد أرجأنا الكلام عن اخلاقيات المجتمع الاشتراكي، وما بعده . والآن نضع بين يدي القارئ ما يساعده على ان يفهم ابعاد اخلاقيتهما .

لقد رأينا ان الأخلاق نسبية ، وتعرّفنا بتفصيل، على الحقيقة التالية : وهي ان الأخلاق في المجتمعات السابقة، لم تكن عشوائية ، بل كانت نتيجة حتمية لظروف المجتمعات الاقتصادية - والاجتماعية . وعرفنا ان رغبات الناس في المحبة والمساواة والحرية والسعادة، كانت تتحدد في محتواها وابعادها من جهة، وفي التطبيق والتحقق من جهة ثانية، بإمكاناتهم الحقيقية ، اعني مدى ملاءمتها للظروف والأوضاع المادية والاقتصادية،

(٣١٢) جارودي، النظرية ص ٣٢٥ فما بعد . كورنفورث ص ٧٢ - ٧٤ ، كونستانتينوف ص ٣٣٠ فما بعد ، ٣٧٤ فما بعد . وبوليتنر ج ١ ص ٣٣١ فما بعد . وجارودي : ماركسية ص ٧٠ - ٧٣ . وكيلي ص ٤٤٦ - ٤٤٨ .
(٣١٣) كورنفورث ص ١٦٦ - ١٦٧ (والموجز - ج ٣ ص ١٢١ - ١٤٩ (فصل ١٧) وص ٣٧٣ - ٣٨٥) فصل ٢١ ، وبوليتنر ج ٢ ص ١٨٩ - ١٩٠ .

والعلاقات الانتاجية والاجتماعية التي يعيشون فيها . ومعنى هذا اننا اذا اردنا ان نرسم او نخطط لمستقبل الأخلاق، ومعانيها ، في المستقبل، فإن هذا التخطيط يجب : أولاً : ألا يكون خيالياً ، ومن نوع التمني . بل على أساس الظروف الموضوعية، وامكاناتها في المستقبل، ظروف الانتاج، والعلاقات الانتاجية ونوعها .. الخ ، مما اصبح معروفا لدى القارئ . كما انه لن يكون حديثاً عن مجتمع لا سمات له وخارجاً عن المجتمع الاشتراكي - اللاتبقي - ، فإن وجود مجتمع لن يكون رأسمالياً او طبقياً من جهة ، ولا هو اشتراكي غير طبقي من جهة ثانية ، فرض لا نعرفه ولا يدل شيء عليه . ولذلك فإننا سنتحدث عن اخلاقيات المجتمع الاشتراكي وما بعده .

ثانياً : ان يراعى التمييز بين مرحلتين ، مرحلة البناء الاشتراكي، ان سيكون لهذه الفترة، طالت ام قصرت - اخلاقياتها ، ثم مرحلة البناء ما بعد الاشتراكي، وسيكون لها اخلاقياتها ايضاً . وستكمل هذه تلك . ويلوح لي ان موضوع العدالة او المساواة هي الحجر الأساس في اعطاء الخصائص المميزة ، والعلامة الفارقة، لأخلاق كل فترة، طبقية كانت ام غير طبقية . ولذلك نبدأ بهما .

لقد رأينا انه في المجتمعات الطبقية الثلاثة : العبودي والاقطاعي والرأسمالي ، يوجد تفاوت ، بحيث ان من ينتج يكاد لا يأكل ، ولا يحظى بشيء ، بينما من لا ينتج، يأكل ويكاد يحظى بكل شيء . ويترتب على هذا جملة معقدة ومتسلسلة من الحرمانات والقهر بالنسبة للأولين ، وجملة من المغانم والامتيازات والتسلط بالنسبة للآخرين . فليس نتيجة هذا التفاوت في الملكية للانتاج ، ووسائله ، الفقر والمرض فقط، بل والحرمان الثقافي، والانسلاخ الكامل من « انسانية » الفرد ود حقوقه « في الحياة ، وفي القول وفي اتخاذ القرارات ، بل وفي اتخاذ اسرة الخ ، كما سبق واوضحنا عن أوضاع الناس في المجتمعات الثلاثة . ويرتبط بهذا ان قيم « الشرف » ود الحق « ود الصدق » وجميع الفضائل الأخرى في تلك المجتمعات الطبيعية ، تبدو باهتة ، ويضطر المستغلون مراراً تحت دوافع القهر المادي والاجتماعي ودوافع أخرى الى تجاوزها او تناسيها او اللف عليها ، او تكييفها وتبرير تجاوزهم لها . وكانت سيطرة مالكي العبيد، أو الاقطاعيين او الرأسماليين على المستغلين ، بامتلاكهم للأرض وللمعامل ووسائل الانتاج المتنوعة ، تعطيهم سيطرة قانونية ، وسياسية ، وامتيازات اجتماعية ، ولذلك فإن الدولة والمؤسسات، والمحاكم ، والبرلمانات ، والمجالس البلدية ، والتعليم ، وقوى الأمن ، والجيش ، بل والقواعد الأخلاقية وبعض المؤسسات الدينية ، في فترات تفسخها ، توجد في ظل هذه المجتمعات الثلاثة لتكريس التمايز ، وزيادة الاستغلال وابقائه . وهكذا ففي الحقوق والواجبات ، ومستوى الحياة المادي ، والأخلاقيات يظهر ان حجر الأساس هو - العمل ومردوده ، من يملك وسائل الانتاج ، وكيفية التوزيع ، سيقول الاخلاقيون المثاليون : كيف يرجى خير من

« اخلاقيات » ، تريد ان تقيّمها اساساً على امور مادية ؟ ولكن لندع هؤلاء جانباً ، فلقد ضج العبيد عشرات القرون ، واستصرخوا الضمائر، ولكن اهدأ ، لا من الوعاظ، ولا من الاخلاقيين المثاليين، استطاع ان ينقذهم من واقعهم المرير وتعاستهم ، ولكن تبدل قوى الانتاج ، ووسائله ، أي تبدل الظروف المادية ، لأسباب مادية ايضاً - كما اوضحنا سابقاً - هو الذي حول العبد الى قن ، وبالتالي الى بروليتاري ثم اخيراً الى مشارك في الملكية وفي الانتاج الاجتماعي في ظل الاشتراكية .

قلت ان الحجر الأساس هو العمل ومردوده ، وملكيته ووسائل الانتاج ، والتوزيع . ولذلك فإن الاشتراكية كما رأينا ، تبدأ - بعد مرحلة الانتقال - او من خلالها ، بجعل وسائل الانتاج ملكية عامة ، على الوجه الذي سبق ذكره . وهنا في هذه المرحلة تقوم العلاقة بين العامل وعمله على المبدأ التالي : « من كل حسب طاقته ، ولكل حسب عمله » . غير ان مبدأ ما بعد الاشتراكية هو : « من كل حسب طاقته ، ولكل حسب حاجته » .

ان المبدأ الأول، يتناسب مع ظروف الانتاج لأي مجتمع بدأ التحول الاشتراكي، لأن تحقق المبدأ الثاني يتطلب ان يصل المجتمع الى انتاجية هائلة ووفيرة وكافية من وسائل الاستهلاك ، ولكن اية سلطة ثورية تقوم في بلد ، وتبدأ التحول الاشتراكي يكون المبدأ الذي على اساسه توزّع ، ليس اشباع حاجات الفرد اللامحدودة ، بل زيادة انتاج وسائل الانتاج ، وذلك اذا كان يراد لزيادة الانتاج ان تستمر وتطرّد . بالإضافة الى ان مثل هذا المجتمع الذي يراد تحوله الى النظام الاشتراكي، يواجه مهمات اخرى كثيرة، مثل اقامة صناعة ثقيلة، والقيام بخدمات اجتماعية عامة، كالتعليم، والدفاع، والوقاية الصحية.. الخ . إن تطبيق مبدأ، لكل حسب عمله ، يعتبر خطوة كبرى في تحقيق العدالة والرفاه بالنسبة للمجتمع الرأسمالي حيث لا ينال الرأسمالي ولا أي فرد فيه قط حسب عمله . وطالما ان العمل لم يصبح بالنسبة للفرد في هذه المرحلة الاشتراكية حاجة طبيعية ، كما سيحصل في ما بعدها، فالوسيلة لتشجيع التقدم وتخصّص العمال هي ان ينال كل فرد حسب نوع العمل الذي يؤديه . إن المجتمع الاشتراكي حين يعطي لكل فرد حسب عمله ، فهذا لا يعني ان كل فرد يأخذ فردياً ومباشرة نتيجة عمله كاملة ، لأننا اذا نظرنا الى مجموع انتاج العمل الاجتماعي يتضح لنا انه يجب ان نحفظ بقسم منه من اجل تنمية الانتاج ، وبقسم آخر لتجديد الآلات الخ ... كما يجب ان نحفظ بقسم من وسائل الاستهلاك لتغطية مصاريف الادارة والمدارس والمستشفيات والملاجئ والضممان الاجتماعي للكهول وسواهم .

وهكذا فإن « كل من لا يعمل لا يأكل » ويصبح العمل « هو القيمة والفضيلة الاهم » وليس معنى « لا يأكل » ان المقعدين والاطفال والشيوخ سيتركون للجوع ، بل المقصود ان من لا يعمل ممن هو قادر على العمل، لا يأكل، او بمعنى آخر ، لا يمكن وجود طبقة تمتلك الاموال والاراضي والمعامل، تخلد الى الراحة والكسل، ويأتيها الربح بواسطة آخرين يعملون

لها ، كما كان الحال في المجتمعات الطبقية .
وهكذا فإن المساواة في المجتمع الاشتراكي [« هي في ان تعطي كل فرد حسب عمله ، أي بصورة غير متساوية بين الأفراد ، بعد ان يؤمن لكل فرد اسباب معيشته ، بفضل ازالة الاستغلال . ولهذا لا يجب مساواة الاشتراكية بنزعة خيالية للمساواة بين الناس . كتب موريس توريز يقول : « اما في ما يتعلق بنزعة المساواة التي تقوم على قياس الناس بنفس المقياس فهي استحالة اجتماعية ، لأن هناك تفاوتاً طبيعياً بين الناس ، سببه كفاءاتهم البيولوجية والنفسية . اما التفاوت ، الذي (نسعى) لإزالته ، فهو التفاوت الذي ينشأ عن وجود الطبقات ، إذ ان الأفراد ، في المجتمع الرأسمالي لا يتمتعون بفرصة متساوية لنمو شخصياتهم ، فالمليونير والعامل الذي يقاسي البطالة متساويان أمام القانون وكلاهما حر ، غير ان هذه الحرية تؤدي بأحدهما الى فنادق الريفيرا الفخمة ، بينما تؤدي بالآخر الى المبيت تحت الجسور » [(٣١٤)] .

وقد يقال : واذن ففيم كل هذا اذا كان التفاوت في الأجر سيبقى ؟ وبالتالي سيؤدي هذا التفاوت الى المساواة الاجتماعية والطبقية التي وجدناها في المجتمعات الطبقية ؟ وسيحدث الحقد ، والكراهية ، وذلك نتيجة الشعور بالتفاوت ؟ .

والجواب : هو انه لا توجد طبقات في المجتمع الاشتراكي لماذا ؟ أولاً يوجد تفاوت في الأجر ، بسبب التفاوت في العمل ونوعه ، ولكن هذا لا يصل الى حد كبير ، بحيث يهينء لهذا الشخص ان يملك الملايين ، وللآخر ، ان يموت جوعاً ، ان الأجور وضعت بحيث يبقى الحد الأدنى والأعلى غير كبيرين هذا من جهة ، ومن جهة ثانية تكون الأجور ، بحيث يكفي ادناها للحصول على عيش كريم نسبياً .

ثانياً : ان الطبقة ، والمجتمع الطبقي ، لها دلالة علمية محددة ، في علم الاقتصاد « العلمي » ، تتحدد الطبقة بعلاقتها بوسائل الانتاج .. الخ فإذا كانت هناك طبقة تملك وسائل الانتاج العامة واخرى لا تملك سوى قوة عملها ، فنحن هنا امام طبقتين ، واذا كان هناك من يتاجر ، بانتاج قوة العمل ، او السلع وما شابه ، بما في ذلك السلع البشرية ، في عهد العبودية ، ظهرت طبقة ثالثة هي التجار وهكذا . ولكن في المجتمع الاشتراكي تكون ملكية وسائل الانتاج العامة ، ليست فردية بل جماعية ، بيد الجمعيات ، او الدولة مباشرة .

ثالثاً : ليس ها هنا استغلال ، ان الاستغلال هو في سرقة فائض العمل من العامل كما شرحنا سابقاً ، اما في المجتمع الاشتراكي ، فإنه يأخذ عمله كله ، مطروحاً منه فقط الخدمات العامة ، وما يلزم لاستدامة وسائل الانتاج والادارة . ولذلك فليس هنا شعور

(٣١٤) بوليتنر ج ٢ ، ص ١٨٩ - ١٩٠ .

بالحد الطبقى ، لأن تفاوت هذا عن ذاك في الأجر، سببه اختلاف ما يقدمانه من خدمة للمجتمع كماً ونوعاً .

وإذا كان هذا التفاوت في الأجر هكذا ، بسبب ظروف المرحلة الاشتراكية ، أي « لكل حسب عمله » فإنه لا يوجد في المجتمع الاشتراكي قط بطلالة ، او طرد ، او اضطهاد قومي ، او لأي سبب آخر ، عرقي ، او ديني .

هذه هي اذن سمات العدالة والمساواة ومفهومها في المرحلة الاشتراكية . وليس من داع للتذكير، بأن الدولة ، والمحاكم ، والمؤسسات ، والمدارس ، والخدمات ... الخ ، ستكون كلها غير طبقية ، ولا متحيزة ، لأنها لم تعد واقعة تحت تأثير، الرأسماليين والاقطاعيين وسواهم على النمط الذي ابناه سابقاً . ولنرجى قليلاً تلمس بقية السمات لأخلاقيات هذا المجتمع الاشتراكي ، وللنظر الآن في معنى المساواة والعدالة . في المجتمع الاشتراكي في مرحلة عليا ، أي ما بعد الاشتراكية . هنا وكما قلنا ، سيكون من كل حسب قدرته ، ولكل حسب حاجاته .

وتدعي البورجوازية استحالة تحقيق الفقرة الثانية « حسب حاجاته » ومجاناً ، لأن كل فرد سيحاول عندئذ ان يعمل اقل ما يمكن، وهكذا تنخفض الانتاجية ، ويحل الفقر .

ان البورجوازية هنا تعتقد [«ان الانسان، وهو فريسة «الخطيئة الاولى»، كسول بطبيعته ، لا يعمل الا اذا اجبر على العمل وحمل عليه ، فيحاول الاستفادة الى اقصى حد من عمل غيره . تعكس البورجوازية ، بهذا الاعتقاد نظرتها الخاصة « للعمل » اما العقلية التي تكتفي « بحدود القانون البورجوازي » وتحسب، كما فعل شيلوك - مرابي ، من شخصيات شكسبير - فتقول : « لا يجب ان اعمل نصف ساعة زيادة عما عمل غيري ، ولا انال اجراً اقل منه » فهي ليست سوى نتيجة لشروط الاستغلال الرأسمالي . ولهذا يمكن فهمها تماماً . ذلك لأن شروط استغلال الانسان لأخيه الانسان اوجدت منذ آلاف السنين ، كراهية العمل الشديد المرهق . ولهذا جعل نمو قوى الانتاج الضعيف، حتى وقت متأخر في عهد الرأسمالية ، وعدم الاهتمام بتخفيف مهمة العمال بواسطة تقنية خاصة ، كل ذلك جعل من العمل مهمة شاقة ، كما كرّس تقسيم العمل ، الذي كان في البدء ، شرطاً لتقديم الانتاج ، كل انسان في عمل يزاوله مدى الحياة ... يضاف الى ذلك ان تقسيم العمل الى فكري ويدوي قد حرم العامل اليدوي من كل نشاط خلاق، وجرد العامل اليدوي من كل امتاع . ولهذا الأسباب جميعاً أصبح العمل شاقاً . غير ان هذا الوضع ليس ابدياً . فهو وليد ظروف مادية معينة ، ولهذا يزول بواسطة ظروف مادية اخرى ... ويعطينا النشاط العلمي والفني، في المجتمع المنقسم الى طبقات ، صورة عما يمكن ان يكون عليه عمل كل انسان في (المستقبل) ، فهو ليس شاقاً بل متعة وتفتحاً ، كما يجب ان نلاحظ ان المقارنة ناقصة لأن الفنانين والعلماء ، في المجتمع الرأسمالي ، ليسوا دائماً في منجى من العوز

والفاقة ، فإذا بهم يجدون جهدهم الخلاق محدوداً بنظام الاستغلال [٣١٥] .

اننا سنلقي مزيداً من الضوء على هذه النقطة ، عندما نتكلم فيما بعد عن « الاغتراب » و « الاستلاب » الذي يعانيه العامل في المجتمع الطبقي ، وكيف انه يتخلص منها في المجتمع الاشتراكي ، وبالتالي تصبح دوافع العمل ودوافع كرهه او حبه نفسها مختلفة . ان عيب منظري الرأسمالية هو انهم يعتبرون احوال الانسان وسجاياه في وضع معين ، أهوآلاً وسجايا دائمة يسمونها « بالطبيعة البشرية » ان عمل العامل في المجتمع الطبقي يختلف هدفاً ، وفي كل شيء عنه في المجتمع اللاتبقي انه في الأول يمارس من خلال عمله ومعه دور المخدوع والمسروق ، والمستغل مع كامل وعيه بأنه يفعل ذلك مكرهاً - وهو في الثاني يمارس عملاً يعرف ان منتوجه يعود اليه كاملاً مباشرة وبشكل خدمات ، وانه لا يذهب ظمناً لجيوب وبنوك فرد كسول متخم يستغله ، فإنه في الأول يعمل لطبقة تستغله ، وفي الثاني يعمل لطبقته وللصالح العام . كذلك يثير البورجوازيون الاعتراض حول فقرة « كل حسب طاقته » بمعنى ان الانسان لا يعطي كل ما عنده من طاقة ، اذا كانت لا توجد له مصلحة خاصة ، ولماذا يعمل بكل طاقته من اجل الخير ؟ والواقع ان هذا منطق مرتبك ، والسؤال نفسه متناقض ، فليس هنا مصلحة خاصة وعامة ؟ ولا عمل من اجل الغير ، ذلك انه يأخذ كل ما يحتاجه ، وغيره ايضاً ؛ وهو يعرف ويعي انه لا يستطيع ان ينال كل حاجاته ، إذا لم يفعل كل طاقته ، وهذا هو شعور الآخرين ايضاً ولنفرض جدلاً ان ها هنا ايثاراً ، وعملاً من اجل الغير ، إذا ما قام هو ببذل كل طاقته ، فهل هذا مستحيل ؟ لقد كانت المصلحة العامة والخاصة دائرتين غير متطابقتين في ظروف المجتمعات الطبقية ، حيث تعني المصلحة العامة دائماً ، انتفاع الطبقة القليلة المسيطرة ، وغناها الفاحش ، وجوع المخضعين والمؤثرين ، وسوقهم الى الحروب لمنفعة اولئك . ولكن في ظروف زوال مثل هذه العلاقات ، سيصبح معنى « المصلحة العامة » شيئاً حقيقياً ، دالاً ، سيعني مزيد خدمات ، وتوفر حاجات ، وانقاصاً مستمراً لساعات العمل ، وتنوعاً في المتع والثقافة والفنون ، وسيصبح من خلال الممارسة الاشتراكية والعمل الجماعي ، والملكية العامة لوسائل الانتاج ، والادارة الجماعية ، أقول سيصبح ادراك مصلحة المجتمع بأكملها عادة « طبيعية » كما ان « الأنانية » و « الفردية » اصبحت عادة وسجية في المجتمعات الطبقية يعتاد الناس على مراقبة قواعد الحياة الاجتماعية الأساسية ويعملون بارادتهم وضميرهم حسب طاقتهم ويأخذون بحرية من وسائل الاستهلاك حسب حاجاتهم (٣١٦) . واذا حاولنا لمس الاخلاقيات الأخرى في المجتمع الاشتراكي وما بعده ، يمكننا الاشارة الى المميزات والملاحظات التالية :

(٣١٥) بوليتزر كذلك ، ص ١٩٢ - ١٩٤ .

(٣١٦) كذلك ، ص ١٩٥ ، وكيلي ص ١٨٣ .

١ - اثبت هذا العرض الطويل في هذا الكتاب كله ان الأخلاق تستمد وجودها وشكلها وحدودها افقياً وعمودياً من الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية وبالتالي فإن محاولة تغيير الأخلاق واصلاحها في الاشتراكية لا يكون عن طريق ما يسمى « بالكمال الخلقي » للفرد او الاصلاح والتحسين للرأسمالي وللرأسمالية بل بالقضاء على الرأسمالية ، وتحويل المجتمع الى مجتمع اشتراكي. ان القضاء على الجريمة والسرقة مثلاً لا يكون الا باجتثاث الأسباب والمصادر الاجتماعية للجريمة ، لا عن طريق « التحسين الخلقي » .

٢ - ان هذا القلب لأسس المجتمع الرأسمالي الى بديله الاشتراكي، فما بعده ، يقتضي نضالاً، لذلك فإنه لا بد من التحليّ بحد أعلى من المبدئية والتنظيم والتعاون والصمود والتصميم، وصفات خلقية عالية من الشجاعة والإيثار والإخلاص للوطن وللجماهير والحب للعدالة وللشرف للناس . ان قضية بناء الاشتراكية ليست قضية افراد معينين ، وانما هي قضية الملايين من جماهير الشغيلة التي يلعب العامل الخلقي في نضالها دوراً هاماً . وان النضال من اجل انتصار وتثبيت الاشتراكية يولد نهضة خلقية ويربي الجماهير الواسعة^(٣١٧) على اخلاق لا تعرف الظلم ولا الأنانية ولا الميوعة ولا الانغلاقات المذهبية او الرسّية او الشوفينية عموماً . ان اولئك الذين يتباكون على ضياع الأخلاق، من نجاح الحركات الثورية والفلسفات العلمية الأرضية، إنما يتباكون على ضياع اخلاق خاصة، اخلاق تمكنهم من النهب، والاستغلال، والتسلط، والحرية بلا حدود لسوق الناس الى الحروب، ومعاداة بعضهم بعضاً ، وابقاء جميع الحقوق بأيديهم بينما يطلب من الجماهير الواسعة في بلدانهم وخارجها الواجبات العبودية اتجاههم .

إنه لا يوجد مجتمع على الأقل منذ وعي الإنسان ، ومنذ تجاوز العادات والأعراف وحدها كمصدر للتوجيه ، اقول منذ ذلك الحين ، لم يوجد مجتمع بدون أخلاق ، فليس خوف المستغلّين هو في ان يصير المجتمع الاشتراكي بلا أخلاق، بل ان ما يخافونه هو ان تزول الأخلاقيات التي تمكنهم من الاستمرار في وضعهم الطبقي الممتاز على حساب الأكثرية .

٣ - ليس من الصحيح ان اخلاقيات المجتمع الساعي الى الاشتراكية وحتى معها ، سترتفع حالاً، وبمجرد الإعلان عن بدء العمل من اجل هذه الغاية الى المستوى المطلوب، وذلك ان بقايا ورواسب المرحلة الطبقيّة الطويلة ، التقاليد وعادات المجتمع القديم ، والسيكولوجي الفردي والجماعي سيستمر لفترة تقصر او تطول. فالأمر يحتاج الى اعادة تربية الناس من عمال وفلاحين وبورجوازية صغيرة بروح أخلاق المرحلة الجديدة، والتي ستليها .

(٣١٧) كيللي ص ٤٥٨ .

٤ - وان الأخلاق في هذا المجتمع البديل، وعلى أساس من الملكية العامة وجوهر الاقتصاد والمجتمع الاشتراكي وعلاقاته الانتاجية، ستكون اخلاقاً جماعية ، لا فردية ، فالجماعية والتعاون والشعور بالمسؤولية نحو القضية العامة ، والاهتمام بمصالح الجماعة ستكون ، ارفع الفضائل التي يسري عليها ويزاولها الناس وهم يبنون أسس مجتمعهم الجماعي اسلوباً وهدفاً . ان مظاهر الفردية البرجوازية الانفصال عن الجماعة ، العدو خلف الربح ، الانتهازية والغرور والافتتان بالذات هي اغرب ما يكون عن المجتمع الاشتراكي (٣١٨) .

يدّعي البرجوازيون ومنظرو « المشروع الحر » الرأسماليون ، أن الاشتراكية ستقضي على فردية الانسان اذ هي تنزع الى مساواة خلقية بين الناس، انها تسحق الفرد وتدوس على حقوقه الفردية وعلى « حريته » وتجعله جزءاً من ماكينة المجموع ، فتقضي على الشخصية الانسانية والطاقة الشخصية والمبادرة الخلاقة . كما تقضي على مواهب الأفراد وحقوقهم واذواقهم . والحقيقة هي ان الرأسمالية باستغلالها وتشويهها للعمال جسدياً وفكرياً تقضي على عالم من المصالح الروحية والمطامح والطاقت الإنسانية وتجعل من العامل تبعاً للآلة ، وتشوّه في فرديته الجسدية والأخلاقية ، وتستعبده في العمل، تحت ظل نظام يقوم على الاضطهاد والمجاعة والبطالة، يبعث القلق في حياته ويجعل من الناس آلات متحركة (Robots) يقف الإنسان وحيداً أعزل أمام الرأسمالية ، وليس هناك من وسيلة لتحريره سوى اتحاد المستغلين المضطهدين ، والنضال الثوري لأنه بدون تحرير جماهير الشعب لا يمكن تحرير الفرد ويؤكد انصار الرأسمالية ان كل انسان في ظل الرأسمالية ذي عزيمة وجراءة يستطيع ولو كان معدماً ، ان يخطّ طريقه ويحتل مكانة تناسب كفاءاته . ويذكرون بأمثلة موفقة عن ماسحي احذية اصبحوا من أصحاب الملايين . ولكنهم لا يكشفون عن ان « نجاح » البعض انما يدفع ثمنه آلاف العمال المستغلين . وتدل ضرورة « شق الطريق » في النظام الرأسمالي ان وضع الناس في المجتمع البرجوازي يحدده مدى الملكية الخاصة . ولا يحتل مراكز الإدارة الا ممثلو الطبقات « العليا » وهكذا يتحدد وضع الناس حسب ثروتهم او طبقتهم او ملتتهم او اصلهم القومي او جنسهم او طائفاتهم او محالفاتهم او من يلودون بهم وذلك هو « الوضع » الذي يعتبره « مفكرو » الرأسمالية وأخلاقيوها «خالداً» ود منطقياً « مصقولاً يمكن تصوره . فيمتدحون « الطاقات الخلاقة » . عند آل كروب وستين ومورجان وروتشيلد وروكفلر وفورد وبوسال للتدليل على ان لهم الحق في احتلال مركز رئيسي، غير ان كل واحد منا يعلم ان «الطاقات الخلاقة» عند الرأسماليين انما ترجع لبراعتهم في سلب فائض القيمة من العمال المأجورين وان مقدار رأسمالهم فقط هو الذي

(٣١٨) كذلك ص ٤٦٠ .

يحدد وضعهم المسيطر. وهذا ما يحدد قيمة « الانسان في النظام الرأسمالي » .
 « أما في الاشتراكية فإن ارتفاع قيمة الفرد ونمو طاقاته ومواهبه الخلاقة يشترط ارتفاع طاقات جماهير الشعب الخلاقة نفسها . ويجب ان ندرك من هذه الدراسة [المقارنة] ان الاشتراكية تنمي شخصية العامل في جميع جوانبها فتجعل منه عاملاً تقنياً مثقفاً كما تجعل منه انساناً اجتماعياً يملك معرفة واسعة عميقة لمشاكل المجتمع ، فهو بناءً لحياة جديدة . وبدلاً من ان يبقى نمو الفردية الإنسانية المتعدد ، ونمو الطاقات الشخصية ظاهرة فردية كما هو الحال في الرأسمالية يصبح ذلك في الاشتراكية ظاهرة شعبية (عامة) منتشرة فالتنافس الاشتراكي دليل حي على الامكانيات التي تتاح للمبادرة الشخصية والذكاء الخلاق عن المجتمع . ولهذا يبرز في المجتمعات الاشتراكية بالملايين المجددون والمخترعون ، والعمال المختصون ، والمجربون في الزراعة ومنظمو الانتاج والاقتصاد، والمفكرون الذين انحدروا من الشعب . ولا يحتل الانسان حقاً مكانة تليق بمواهبه بدون اعتبار للأصل او الجنس او الثروة الا في المجتمع الاشتراكي . الاشتراكية بازالتها لاستغلال الانسان لأخيه الإنسان قد وفقت بين الفرد والمجتمع ووضعت في يد كل انسان الوسائل كي ينجح تماماً » (٣١٩) .

٥ - ان إرادة العيش على حساب الآخرين تتناقض مع أسس المجتمع الاشتراكي ومع اخلاقه ، وتقوم اخلاقيات المجتمع الاشتراكي على جعل « العمل » حاجة حياتية ، غاية (لذاتها) وليس وسيلة فقط، ان الكسل والخمول واللاجدوى والطفيلية، رذائل في المجتمع الاشتراكي، وفي هذا الاحترام للعمل وجعله غاية يتجلى الجانب الروحي الجديد للناس الذين تربوا في المجتمع الاشتراكي (٣٢٠) . ان العمل في المجتمع الاشتراكي يميل تدريجياً مع تطوره لأن يصبح ، ليس واجباً على العامل ادائه وهو كاره بل متعة أشبه بما يحسه الفنان أو الكاتب أو المؤلف وهو يشتغل في اعماله الفنية والأدبية (٣٢١) . العمل عملية خلق وتجديد للإنسان وللمجتمع معاً ان هذه العلاقة وهذا الاخلاص للعمل غريبة على العقلية البرجوازية الكسولة الطفيلية ولذلك فإن الأعمال الجبارة التي يقوم بها المجتمع الاشتراكي والتي قام بها في فترة قصيرة من استصلاح للأراضي وبناء المحطات الكهربائية الضخمة والمناجم الخ تفسر عند هؤلاء بأنها نتيجة لسوق الناس كرهاً وتحت الخوف من النفي والتعذيب، لماذا ؟ لأنهم لا يستطيعون ان يتصوروا كيف يبلغ الحماس والمبادرة - الطوعية هذا الحد من الاندماج والإخلاص، ولذلك فإنهم انفسهم ومن خلال انفسهم هم يصفون بالطوبائية ، ادعاء الاشتراكيين بأنه في مرحلة عليا من البناء فوق الاشتراكي، سيبدل كل

(٣١٩) بوليتزر اوردها كله لاهميته ص ١٨٠ - ١٨٣ .

(٣٢٠) كيللي ص ٤٦١ .

(٣٢١) كامنكا . ص ٢٠١ - ٢٠٢ عن نص لماركس من كتابه « مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي » .

انسان غاية طاقاته ، كما اوضحنا فيما سبق في ردنا عليهم ، ولا حاجة لإعادته ، وسوف نزيد المسألة تفصيلاً عند كلامنا عن « الإغتراب » .

ومع انه من الجائز تماماً ان تكون الملكية الجماعية والمنتوج والتوزيع الجماعي، وزوال الاستغلال وشعور الانسان بأنه عضو في وضع ومجتمع سليمين ، أقول مع ان كل هذا ربما يكون كافياً لتوجيه الإنسان في المجتمع الاشتراكي الى العمل وبذل طاقاته كلها فيه ، إلا ان الإشتراكية لا تترك الأمر عند هذا الحد. ان التربية في المدرسة والحياة كلها يوكل لها مهمة ربط الناس بالعمل وحبهم له، ان تعزيز الرابطة بين المدرسة والحياة وإتحاد التعليم والتربية بالعمل الانتاجي بدءاً من المدارس المتوسطة وتربية الحب للعمل الفيزيائي لدى الشبيبة الذي يستحيل تطور الانسان بدونه - كل هذه المهمات انما هي ذات شأن عظيم من اجل اقامة العلاقة الحقيقية الجديدة بالعمل موضع التنفيذ . كذلك فإن تقصير ساعات العمل باستمرار بإدخال التكنيك وتوجيه فراغات الناس للثقافة والفنون والخبرات في مجالات أخرى كل هذه ستوطد من حب العمل .

٦ - ان الأخلاق الاشتراكية إنسانية . فبعد السيطرة الطبقية التي دامت قروناً طويلة وبعد ان كان الإنسان وسيلة لإنتاج ظروف حياة لإنسان آخر ، صار الإنسان وحاجياته لأول مرة هو الهدف في ظل الاشتراكية. إن الأخلاق الجديدة ترى أن الانسان صديق ورفيق واخ للإنسان ، وهنا تتجلى الطبيعة الإنسانية الرفيعة لأخلاقيات الإنسان والمجتمع الاشتراكي . ان ادعاء الأخوة والرفاقية هنا ليس ادعاء مجرداً ، وليس حباً صوفياً لكل الناس بشكل مجرد وبلا جهد، انه ادعاء مقرون بالعمل وبالنضال الفعلي الملموس من اجل تحسين وضع الشعب داخل كل وطن، وتحسين أوضاع الشعوب الأخرى خارجه على نطاق الأمم. إنه حب يقترن بالكره الشديد لخصوم قضية العدالة والسلم . إنها اخوة ترفض التعصب الرئسي البرجوازي والتمييز العنصري والشوفينية. إن بناء الاشتراكية ورفع الاستغلال قضية مزدوجة داخلية على نطاق الوطن الواحد، وخارجه على نطاق الأمم كلها ، ولذلك فمع الإنسانية يوجد احساس قوي أيضاً بحب الوطن، والدفاع عنه . مع شعور كامل بالمسؤولية الجماعية وضرورة مراعاة القواعد الأساسية لحياة المواطنين .

٧ - احترام الأسرة وتوطيدها ومع تطور المجتمع الجديد ستقوم العلاقات بين افراد الأسرة على الحب والاحترام المتبادل البعيدين عن النفاق والخديعة والدوافع المادية وبدلاً من ذلك ستقوم على أساس من الثقة والصدق والبساطة والتواضع وفي الوقت نفسه تشارك المرأة الرجل كامل الحقوق في العمل والثقافة والأهلية .

٨ - وليس أدلّ على قيمة الأخلاق وأهميتها في المجتمع الجديد من الحقيقة التالية وهي ان نمو الاخلاق مرتبط بكون الانتقال الى المرحلة العليا للملكية الجماعية يفترض تلاشي الدولة والقانون تدريجياً كمنظم للعلاقات بين الناس ليتعاظم دور الأخلاق وتحل

محلها . ففي المجتمع البديل، في مراحله العليا ، « سوف يعتاد الناس تدريجياً على مراعاة قواعد الحياة الجوهريّة التي تكررت وعرفها الناس مع مر القرون طوعاً ودونما ارغام والزام واضطرار، بدون الجهاز الخاص الذي يلزم الناس بها والذي يسمونه الدولة » (٢٢٢) ، أي انه في هذا المجتمع الجديد يصل الوازع الخلقي الى ذروة تطوره الى ان يصير داخلياً ، غير مفروض من خارج، مع كامل الشعور بالحرية والمسؤولية. لقد رأينا ان سلوك الناس العادي حتى اليوم هو سلوك مزدوج سلوك ظاهر يعاقب عليه القانون ويحتاج الى سلطات خارجية لكبحه او توجيهه ، وسلوك خفي تعاقب عليه الأخلاق . ورأينا ان الأخير لا يصل الى حد العمل الذاتي الحر إلا في مراحل عليا ، وعند عدد محدود، او في سن معينة . إن هدف المجتمع البديل هو ان يصير سلوكنا كله مضبوطاً بالوازع الأخلاقي الداخلي، وكأن الفعل الحميد طبيعة ثانية فينا .

٩ - من الواضح ان الأخلاق الجديدة في المجتمع الاشتراكي ستعمل دائماً للابقاء على خير ما انتجته الإنسانية من قيم وفضائل، مع توسيعها وبلورتها . ان قيم الصدق، والحب، والإنسانية، والتعاون ، والتعاطف، والإيثار، والبساطة ، والشجاعة ، والأمانة، والشرف، والتواضع واحترام الغير، والتفاؤل، وغيرها من القيم المجيدة، التي ما استغنت البشرية عنها ، بل وسعتها وطورتها دائماً ، ستكون القيم الأثيرة في المجتمع البديل، لماذا ؟ لأن هذا المجتمع هو في أمس الحاجة اليها ، بل لا نبالغ اذا قلنا ان هذه القيم ستوضع موضع التطبيق وبدون نفاق، وليس من اجل غرض او نفع اناني لأول مرة في التاريخ . وان الأخلاق المضادة ، سوف تتلاشى تدريجياً ، بفعل التركيب الاجتماعي الجديد وعلاقات الانتاج الاجتماعية الجماعية ، وبفعل التوجيه والتربية ، المستمرين ، مثل « الأنانية » و « الاستغلال » و « التشاؤم » و « السلبية » و « الكسل » و « الطفيلية » و « الانتهازية » و « التعصب » بأنواعه . ومن المؤكد أن كثيراً من الجرائم سوف لن تدوم لأن ارضيتها زالت ، مثل السرقة ، والاستغلال، والبغاء الجسدي ، والمعنوي، والشعور بالإنعزالية ، والاقليمية والقسوة ، والحقد والشعور بالضيق والإنسحاق واليأس، وكذلك ستزول موجات الهوس الجنسي وكل انواع الهوس الهروبي، والذاتي، كما يتجلى سواء في الحركات الهوجاء للشباب الغربي اليوم او في النزعات الصوفية على نمط ما نجده عند فقراء الهنود .

١٠ - نشوء دوافع جديدة للأخلاق الجماعية ، بحيث تتحقق الصورة اعلاه ، دوافع مادية ومعنوية فأما الدوافع المادية فهي نتيجة لتحقيق وفر في حاجات الاستهلاك ، وشعور العامل او المواطن انه يعيش بدون « قهر » او « استلاب » وان ما يعمل يعود كله اليه والى

(٢٢٢) كيللي ص ٤٦٥ .

المجتمع . اما الدوافع المعنوية فستقوى اكثر من الدوافع المادية ، كلما تطور المجتمع الاشتراكي ووصل الى تحقيق مبدأ الكفاية المبنية على أقصى جهد ؛ ولا بد من التأكيد على انه من الغلط في المراحل الأولى من بناء الاشتراكية الاعتماد على العامل المعنوي . يقول جارودي « ان استمرار وجود العلاقات التجارية في ظل النظام الاشتراكي يرجع بالذات الى هذا التناقض بين التعاون الاجتماعي العميق الذي اصبح ممكناً بانتصار الاشتراكية ، وبين سمة العمل والاستهلاك التي تولد مصالح وحوافز افراد وفئات لم يتم التطابق بعد بينها وبين المصلحة العامة للمجتمع في كليته . ففي هذه المرحلة يكون من شأن العلاقات التجارية وقانون القيمة تيسير التنسيق بين مصالح الفئات وتوحيدها في اطار تعاون اجتماعي مخطط . على ان خطيئتين متقابلتين كانتا ممكنتين على هذا الطريق - الأولى هي خطيئة التعصب ، التي تتوقع من كل مواطن في المجتمع الاشتراكي ان يكون له منذ الآن سلوك مواطن المجتمع اللاحق الذي يتأثر بالوعي وبالحافز المعنوي وحدهما تقريباً ، ولا تعتبر الحافز المادي إلا مجرد بقية تخلفت عن المجتمع الرأسمالي القديم - والثانية فهي خطيئة الانتهازية التي تقول : صحيح ان العمل الاشتراكي لم يصبح بعد حاجة الفرد الأولى ، وبالتالي لا يزال الحافز المباشر والأول الى العمل هو تطلع العاملين الى ارضاء حاجاتهم المادية والثقافية ، ولكن هذا لا يعني ان هذه الحاجات تظل هي نفسها باستمرار ولا تتطور تاريخياً » .

« والأمر الصعب هو وعي الجدلية الحية بين الحوافز المعنوية بدلاً من اعتبار هذه وتلك متعارضتين ، فلا يمكن ان ينمو السلوك الأخلاقي الاشتراكي الا بالتوجيه المستمر لمصالح الأفراد المادية وللأعمال الجماعية بالتوزيع على حسب العمل ، وللعلاقات التجارية الاشتراكية نمو المصالح الاجتماعية » (٢٢٣) . ولا بد ان القارئ لاحظ هنا مفارقة عجيبة ، اذا كان لم يعرف شيئاً عن « الاشتراكية » غير ما سمعه على لسان أعدائها ، هذه المفارقة ، هي انه سمع مراراً من خصومها انها ، وكذلك فلسفتها « مادية » ، لا تهتم بالجانب الروحي او المعنوي في الانسان ، بل تهتم « بالاقتصاد » او بكلمة اكثر دلالة « بالخبز » ولكن القارئ يلاحظ على التو ، مما قرأه هنا ، ان احدى مشاكل التحول الاشتراكي ، هي الاعتماد ، وربما المفرط ، على الجانب المعنوي في الإنسان ، الاعتماد على جوانب الإيثار وانكار الذات ، والجماعية وتكريس النفس للآخرين ، والموت من اجل المبدأ ، لدرجة ، ان بعض المنظرين الاشتراكيين ، صاروا يحذرون من المبالغة في تمثيل الناس المؤمنين بالتحول الاشتراكي وجماهير الشغيلة ، وسواهم اكثر مما يحتملون ، اعني بالاعتراف بضرورة أن تكون هناك دوافع مادية ومعنوية ، لا معنوية فقط . وما ذلك الا بسبب « إعلاء » الاشتراكية

(٢٢٣) جارودي : ماركسية . ص ٥٢ - ٥٤ .

للإنسان وثقتها به ، ثقة ترفض ان يكون - اذا وضع في مجتمع سليم ووجه لخدمة اهداف عامة - مجرد حيوان اناني غريزي ، هكذا تبدو الصورة مقلوبة ، فهذه الفلسفة « المادية » ، يستخدم خصومها هذا النعت بمعنى التحقير والجسدية والنفع والركض وراء ما هو مادي - اقول هذه الفلسفة المادية ، التي يصورها خصومها ، معادية للقيم الإنسانية والروحية ، هي في الواقع التي تنظر الى الإنسان كشيء « متميز » عن مملكة الحيوان ، بينما حقيقة الرأسمالية ، وجميع الفلسفات التي تشايعها ، تسعى للربح ، والشهرة ، والاستعلاء ، والبذخ ، و« النجاح » في استلاب اكثر ما هو ممكن من الناس ، بتجريدتهم من انسانيتهن ومن المجتمع أيضاً . وهذا هو معنى « الاغتراب » الذي يعانيه الشغيلة في المجتمعات الطبقيّة ، ويتخلصون منه في ظل الملكية الجماعية .

١١ - فماذا نعني بالاغتراب ؟ وكيف يمكن ان يحوّل الانسان في المجتمعات الطبقيّة الى شيء مغترّب عن عمله وعن منتج عمله وعن انسانيته او انتمائه للمجتمع ؟ وأين وكيف يتسنى له ان يعود الى وضع بدون « اغتراب » ؟ .

لقد اوضح كامنكا المعاني المختلفة « للإغتراب » بالإستناد الى عشرات النصوص ، بمفهومه الإشتراكي . ولذلك فإن كل ما سأفعله هنا هو ان اختصر مع بعض النصوص تحليلاته .

بالمعنى الإشتراكي ، للإغتراب أربعة معان . تختصر في ثلاثة ، وذلك في المرحلة الطبقيّة ، وخصوصاً المرحلة الرأسمالية :

أ - اغتراب العامل عن انتاجه : « كلما زاد انتاج العامل قل استهلاكه ، كلما زادت القيمة التي يخلقها ، اصبح هو نفسه اقل قيمة ، اقل كرامة ، كلما تحسن شكل الانتاج ، زاد تشوّه العامل ، كلما ازداد انتاجه تحضرأ ، زاد العامل بربرية ... ينتج العمل العجائب لكنه يسرق العامل ... انه ينتج الحضارة لكنه ينتج للعامل العتة والقدامة » (٣٢٤) .

ب - اغترابه عن عمله ، او نشاطه ، اغترابه داخل عمله : يتمثل ذلك « أولاً في كون العمل (خارجياً) بالنسبة للعامل أي انه لا يمت الى وجوده الماهوي ، وهو في كونه - لهذا - لا يؤكد نفسه في عمله بل ينفي نفسه فيه ، وفي كونه لا يشعر بالرضى بل يشعر بالتعاسة فيه ، وفي كونه لا يطور اية طاقة حرة فيزيائية او ذهنية بل يमित جسده ويدمر عقله . لهذا لا يشعر العامل الا بأن نفسه خارج عمله ، على حين انه يشعر في عمله بأنه خارج . إنه يكون مرتاحاً عندما لا يعمل ، وعندما يعمل لا يكون مرتاحاً . لهذا فعمله ليس ادارياً بل

(٣٢٤) عن ماركس: المؤلفات الكاملة. راجع كامنكا ص ١١١ . وحول مفهوم الإغتراب في جميع صوره وعند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين بما في ذلك مفهومه الإشتراكي - والماركسي ، ريتشارد شاخ : الإغتراب . ترجمة كامل يوسف حسين . المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت ، ١٩٨٠ بفصوله السبعة كلها ، وكذلك : جان هيبوليت : دراسات في ماركس وهيجل . ترجمة جورج صدقني . دمشق ١٩٧١ ، الجزء الثالث ، خصوصاً من ص ١١٩ - ١٥١ .

مفروضاً ، انه عمل (إرغامي) . لهذا فهو ليس اشباعاً لحاجة ، بل ليس إلا (وسيلة) لإشباع حاجات خارجية عنه . وبرز طبيعته الغريبة بوضوح في انه بمجرد عدم وجود قهر فيزيائي أو أي قهر آخر يحدث تجنباً للعمل كما لو كان طاعوناً . ان العمل الخارجي ، العمل الذي يغرب فيه الإنسان نفسه هو عمل التضحية بالذات ، واخيراً فإن الطبيعة الخارجية للعمل بالنسبة للعامل تبدو في انه لا يكون عمله بل عمل شخص آخر ، وأنه في عمله لا يمت الى نفسه بل الى شخص آخر ، إنه فقدان النفس ولهذا فالنتيجة هي ان الإنسان (العامل) لا يعود يشعر بنفسه يعمل بجدية إلا في وظائفه الحيوانية من اكل وشرب وولادة او على الأكثر في مسكنه وزينته الخ . على حين انه يشعر في وظائفه الإنسانية أكثر وأكثر بأنه اشبه بحيوان . فما هو حيواني يصبح انسانياً وما هو انساني يصبح حيوانياً . ان الشرب والاكل والولادة هي بالاقرار ايضاً وظائف انسانية اصيلة ، لكنها في تجردها الذي يفصلها عن بقية سلسلة الوظائف الانسانية يحولها الى غايات وحيدة وقصوى ، هي حيوانية ، (٣٢٥) .

وهكذا نرى للإغتراب جانبين : أولاً ، لدينا علاقة العامل بنتاج عمله الذي هو بالنسبة له شيء غريب يشيده . ثانياً ، لدينا اغتراب العامل عن نشاطه ومن ثم لدينا اغترابه عن حياته الشخصية .

جـ - ان هذين الشكلين للإغتراب يتضمنان ويخلقان شكلين آخرين : اغتراب الإنسان عن وجوده الكلي الخاص كإنسان ، واغترابه عن الآخرين . ويمكن ادراجهما تحت نوع واحد . لقد عاش الناس والحيوانات (على) الطبيعة غير العضوية . غير ان الحيوان متطابق بشكل مباشر مع نشاطاته الحياتية . إنه لا يميز نفسه عنها . إنه هي ، انه قادر مثل الإنسان على ان ينتج عشاً أو بيتاً ، لكنه لا ينتج إلا ما يحتاج مباشرة لنفسه ولصغاره ، إنه لا ينتج إلا في ظل هيمنة الحاجات الفيزيائية المباشرة . أما الإنسان فهو على العكس يجعل نشاطاته الحياتية موضوعاً لارادته ووعيه ، إنه يستطيع ان ينتج حتى في غيبة الاحتياجات الفيزيائية ، وإنه في انتاجه ليس مقيداً بمعيار واحتياج نوعه وحده ، بل انه يعيد انتاج الطبيعة كلها . إنه يستطيع ان يخلق وفق معيار كل الأنواع ووفق قوانين الجمال . غير ان وعي الانسان بنفسه كموجود نوعي انما يتوقف على كونه قادراً على تملك وتسيّد الطبيعة وان يرى انعكاسه فيها . ان اغتراب الإنسان عن نوعه انما يتضمنه اغترابه عن نتاج عمله « لهذا فإن العمل المغترب... يحول (الوجود النوعي للإنسان) ، يحول كلاً من الطبيعة والثروة العقلية لنوعه الى وجود (غريب) عنه ، يحوله الى وسيلة لـ (وجوده الفردي) . انه يغرب جسده عنه او يغرب عنه كلا من الطبيعة الخارجية ووجوده العقلي ، انه يغرب (الإنسانية) . هنا نتيجة مباشرة عن كون الإنسان مغترباً عن نتاج عمله ، مغترباً عن

(٣٢٥)كامنكا - ص ١١١ - ١١٢ ، وقارن : شاخت - السابق - ص ١٣١ - ١٦٤ :

نشاطه الحياتي ، مغترباً عن وجوده النوعي، هي (اغتراب الانسان عن الإنسان) ... »^(٣٢٦) . ان هذا التحليل يكشف عن ان تناقضات الاقتصاد السياسي والحياة الاقتصادية ليست عرضية ، بل تنتج بالضرورة عن اغتراب عمل الإنسان ومنتجاته عن الإنسان ، والمعبر عنه في الملكية الخاصة^(٣٢٧) « ان ما ينتجه (العامل) لنفسه ليس هو الحرير الذي ينسجه ولا الذهب الذي يستخرجه من المنجم ولا القصر الذي يبنيه. ان ما ينتجه لنفسه هو (الأجور)، اما الحرير والذهب والقصر فهي تحول نفسها الى كمية محدودة من وسيلة للوجود، ربما تتحول الى جاكيت من القطن ، وقطع من العملة^(٣٢٨) النحاسية ، ومسكن في بدروم » .

هذا هو الاغتراب وانواعه ، ان قهر الاغتراب يكون بتطور الاشتراكية ، الى ما بعدها ، حينما لا يعود الإنسان عبداً ونتاجاً للإنتاج ، بل سيد الإنتاج^(٣٢٩) . وكيف يكون ذلك ؟ يكون باستئصال كل مستلزمات المجتمع المغترب والتي هي : تقسيم العمل، والملكية الخاصة، والإنتاج من اجل العائد المالي^(٣٣٠) . وهذه هي مهمة البناء الاشتراكي وما بعد، حسب القوانين الحتمية لعملية الإنتاج التي تنتهي بتدمير الملكية الخاصة وتقسيمات العمل بين المدينة والقرية، والعامل والسيد، والفرد والمجتمع ، والإنسان وعمله ، والعمل الذهني واليدوي وكذلك بالقضاء على الإنتاج من اجل الربح المالي^(٣٣١) .

١٢ - لأول مرة وبشكل واقعي، مع تطور المجتمع الاشتراكي، ينتقل الإنسان من مملكة الضرورة الى مملكة الحرية ومن مملكة الحيوانية الى مملكة « الانسان » الحقيقي « ان امكانية تزويد كل فرد من افراد المجتمع ، بفضل الإنتاج المشترك ، بوجود ليس هو ممثلاً مادياً فحسب، وصائراً أكثر امتلاء يوماً بعد يوم ، بل بوجود يضمن للجميع التطور الحر والممارسة الطليقة لامكاناتهم الحكيمة والذهنية ... وحين يستولي المجتمع على وسائل الانتاج يتم القضاء على الإنتاج السلعي، وفي الوقت نفسه يقضي على تسلط المنتج على كل المنتج . وانه ليستعاض عن الفوضى في الإنتاج الاجتماعي بالتنظيم الواعي المخطط . ويتوقف الصراع من اجل الوجود الفردي. وعندئذ فإن الإنسان يتميز أخيراً بمعنى ما ، للمرة الأولى ، عن بقية المملكة الحيوانية ، وينتقل من شروط الوجود الحيوانية الخالصة الى

(٣٢٦) كذلك عن كامنكا ص ١١٥ ، وانظر ص ١١٨ كامنكا حيث يستند على كتب اخرى في نفس المعاني السابقة عن الاغتراب .

(٣٢٧) كامنكا ص ١١٨ .

(٣٢٨) ماركس، مخطوطات باريس. عن كامنكا ص ١١٨ .

(٣٢٩) كامنكا ، ص ٣٠٠ .

(٣٣٠) كذلك ، ص ٢٠٤ .

(٣٣١) كامنكا ص ٢٠٦ ، ولم تذكر عديد النصوص، وللقارئ مراجعتها حيث لخصنا هنا اكثر من نصف الكتاب، من

ص ١٠٥ - ٢١٤ ، وانظر جارودي، ماركسية ، ص ١٢٤ فما بعد .

شروط للوجود انسانية حقاً وفعلاً. ان كل دائرة شروط الحياة التي تحيط بالإنسان ، والتي كانت تتحكم في الإنسان حتى الآن ، تقع الآن تحت سيطرة الإنسان واشرافه ، هذا الإنسان الذي اصبح للمرة الأولى سيد الطبيعة الحقيقي الواعي، وذلك لأنه اصبح الآن سيد تنظيمه الإجتماعي . وان قوانين ممارساته الإجتماعية الخاصة، هذه القوانين التي كانت حتى ذلك الوقت تقف قبالة الإنسان على اعتبارها قوانين طبيعية غريبة عنه ومتسلطة عليه، سوف تستخدم عندئذ بتفهم كامل، وتصبح بذلك خاضعة لسيادته . وان التنظيم الذي كان يجابهه حتى ذلك الوقت على اعتباره ضرورة يفرضها التأريخ والطبيعة ، يصبح الآن نتيجة لفعله الطليق الخاص . وان القوى الموضوعية الطارئة التي كانت تُسيّر التأريخ حتى ذلك الوقت تخضع الآن لإشراف الإنسان نفسه . واعتباراً من هذا الوقت فقط سوف يعتمد الإنسان الى صنع تأريخه الخاص بنفسه بوعي تام - او بقدر متزايد من الوعي - اعتباراً من هذا الوقت فقط سوف يكون للأسباب الإجتماعية التي اطلقت من قبله النتائج المقصودة منه ، وذلك في خطوطها الرئيسية وعلى صعيد متزايد باستمرار. ذلك هو صعود الإنسان من مملكة الضرورة الى مملكة الحرية» (٣٣٢) .

هنا اذن يظهر (المجتمع العقلاني) الذي هو حل لغز التأريخ : « ليس هو مجرد المجتمع الذي يقضي فيه على الملكية الخاصة، إنه فوق كل شيء ليس مجتمعاً تنتقل فيه الملكية ببساطة الى سيطرة الدولة او السيطرة (الاجتماعية) إنه المجتمع الذي يختفي فيه التقابل والتعارض بين المطالب الفردية والاجتماعية ، والذي تفقد فيه الرغبات والمتع طبيعتها الانانية، والذي تصبح فيه النفعية اجتماعية كلية انسانية . ان الإنسان انما (يملك) الطبيعة ويجعلها جزءاً من نفسه ، وهكذا تصبح حواسه حواس انسانية حقيقية بشكل حقيقي، يصبح الإنسان نفسه الإنسان الإنساني بشكل حقيقي» (٣٣٣) .

وليس من قبيل التفاؤل، القول بعد هذا، انه عندما ينجز الإنسان مهمات البناء الاشتراكي في اعلى اشكاله، ستحقق احلى اخلاق حلم بها الإنسان، وسيقضي على معظم النوازع الشريرة التي عاصرت الإنسان ، آلاف السنين .

واحب ان اختم هذا الفصل بتلك الكلمات البسيطة التي قلتها يوماً في قاعة المحاضرات العامة في مدرج الجامعة الليبية منتصف سنة ١٩٦٨ ، بعد ان القيت محاضرة مبسطة عن اخلاق المجتمع البديل : لقد قلت بصوت يفيض بالجلال والخشوع وكأنني اقول شيئاً من اعماق التأريخ : « تلك نبوءة آمل ان تتحقق كاملة ، ولكن لا انا ولا انتم سنكون على قيد الحياة آنذاك ، ايها السادة : الا تكفي هذه الحقيقة المأساة وحدها لأن يقول الإنسان كلمة الحق التي يعتقدونها بشجاعة واخلاص ؟ »

(٣٣٢) انتي دوهرنغ ص ٣٤١ - ٣٤٢ ، ومثله جارودي ، ماركسية ، ص ٥٠ ، والنظرية المادية ص ٣٩٢ .

(٣٣٣) كامنكا - السابق - ص ١٢٨ .

ملحق (١)

خواطر وافكار ذات طبيعة عاطفية

الكتابة العلمية المنظمة في موضوع ما ، تجمد الكاتب احياناً ، وتفقد كلماته حرارة العاطفة والانفعال، وقد حدث لي وانا اكتب فصول هذا الكتاب ان انزل الموضوع المنظم ، واسجل في اوراق خالية مبعثرة، خواطر وافكاراً تحاصرني، ولا استطيع الا تسجيلها ، خواطر حارة ، عاطفية ، وبعض هذه الخواطر سطور في هذا الكتاب او ذاك ، وانا اضعها جميعاً بين يدي القارئ بكل حماسها وعفويتها ولا اقول صدقها ، فقد سجلتها من خلال التأثير والانفعال .

١ - ان مما يؤسف له ان اشيع الفكر التقدمي، وطلاب العدالة الاجتماعية ، يجدون انفسهم في معركة ، ليس مع الاقطاعيين والرأسماليين والاستعماريين، وكل المستغلين فحسب بل مع الدوائر العليا للاديان ، وغالبية منظريها واديولوجيها . لان الآخرين يمنحون تأييدهم المعنوي والنظري لنظام الامتيازات ودوله ، وللطبقات ذات الامتيازات وسلطانها، يقول غارودي : « وتراهم يستنكرون اتفه اخطاء دعاة اللابطقية بأقصى قوة ، اما افطع جرائم عالم رأس المال، من اسبانيا الى البرتغال، ومن لوس انجلوس الى فيتنام ، فتراهم يسكتون عنها . ان « كنيسة الصمت » الحقيقية هي تلك التي تصمت امام الجريمة واذا استمرت هذه الحال فسيظل هناك خطر كبير في ان يتم التحرير السياسي والاجتماعي للإنسان ، مرة اخرى، ضد - هذه الأديان - بسبب من ارتباطاتها الطبقيّة ، ونضيف : لقد سجل ماركس ولينين على الأديان الكبرى عموماً وعلى المسيحية - كحقل لدراسيتهما - انها في مرحلة معينة كانت ثورة واحتجاجاً ورفضاً بشكل خاص، وانها في مرحلة لاحقة اصبحت « افيوناً للشعوب » ، على أساس تلخيص دورها من خلال تجربة تاريخية عاشتها لا سبيل الى نكرانها ، وان على منظري الأديان ان يختاروا اي شيء يريدون، الاحتجاج والرفض، ام الاستسلام للأوضاع الطبقيّة والبائسة التي تزدهر في ظل نظام رأس المال ونظام الامتيازات ، وان رفض هؤلاء لمقولة « افيون الشعوب » ليس قضية نظرية فحسب، بل هي امر ممارسة سياسية واجتماعية عليهم ان يقدموها من خلال مواقفهم من قضية الصراع بين الإنسانية وبين ظروف القسر الطبقي والتخلف المادي والفكري الخ ، متمثلة في النظام الطبقي. فإذا لم يفعلوا فإن القافلة ستسير ، وسوف لن

يلتفت الى تخلفهم عن اللحاق أحد ، ولكني واثق ان جميع القيم التي هي ميراث الانسانية كلها ، بما فيها قيم الأديان نفسها ، لن تضيع وتقف او تنكص معهم ؛ لأن قيم الإشتراكية تتضمن ، بل وتزهر كل هذه القيم الإنسانية ، وحتى لو كان هناك احتمال لتجاوز بعضها ، في عملية التحول الجديدة الى المجتمع اللاتبقي، فإنه لا معدى من الخيار الذي عبر عنه « جوريس » بصورة شعرية : « حتى لو اطفأ الاشتراكيون للحظة كل نجوم السماء ، سأمشي معهم على الطريق المعتم الذي يؤدي الى العدالة، تلك الشرارة الإلهية التي ستكفي لإشعال كل الشموس في كل اعالي الفضاء »^(١) .

٢ - ان قيم « الشرف » و « العفة » و « الصدق » وجميع الفضائل الأخرى ، في المجتمعات الطبقيّة تبدو باهتة ، ويضطّر الناس مراراً تحت دوافع القهر المادي والإجتماعي ودوافع أخرى الى تجاوزها او اللف عليها او تكييفها ، وتبرير تجاوزهم لها . وكانت سيطرة مالكي العبيد ، او الاقطاعيين او الرأسماليين على المستغلين ، بامتلاكهم للأرض وللمعامل ولوسائل الانتاج المتنوعة ، تعطيلهم سيطرة قانونية ، وسياسية ، وامتيازات اجتماعية ، ولذلك فإن الدولة والمؤسسات ، والمحاكم ، والبرلمانات والمجالس البلدية ، والتعليم ، وقوى الأمن ، والجيش ، بل والقواعد الأخلاقية ، وبعض المؤسسات الدينية في فترات تفسخها ، توجد في ظل هذه المجتمعات الثلاثة لتكريس التمايز ، وزيادة الاستغلال وابقائه . وهكذا ففي الحقوق والواجبات ، ومستوى الحياة المادي ، والأخلاقيات ، يظهر ان حجر الأساس هو العمل ومردوده ، مَنْ يملك وسائل الإنتاج ، وكيفية التوزيع ، !

سيقول الأخلاقيون المثاليون : كيف يرجى خير من « أخلاقيات » تقوم اساساً على امور مادية ؟ ولكن لندع هؤلاء جانباً ، فلقد ضج العبيد عشرات القرون ، واستصرخوا الضمائر ، ولكن احداً لا من الوعاظ ، ولا من الاخلاقيين المثاليين ، ولا غيرهم ، استطاع ان ينقذهم من واقعهم المرير وتعاستهم ، ولكن تبدّل قوى الإنتاج ووسائله ، وعلاقاته ، أي تبدل الظروف المادية ، لأسباب مادية ايضاً ، هو الذي حوّل العبد الى قن ، ثم الى بروليتاري ، ثم الى مشارك في الملكية وفي الإنتاج الإجتماعي في ظل الإشتراكية^(٢) .

٣ - من منطق متدين وبلسانه اقول للمتدينين الذين يرهنون فكرهم لنظام الطبقات : كيف يمكن ان يكون الله ضد مَنْ يعملون لإزالة القسوة والحروب ، والجوع ، والقهر ، ضد

(١) على القارئ مراجعة غارودي، ماركسية القرن العشرين - السابق . ص ٢٠٢ - ٢٠٣ ، ليجد اننا اقتبسنا من بعض معالجه هنا ، ولكننا نخالفه في تصويره ان « قيماً انسانية لا تعوض » ستحتجب اذا لم تضع الاصوات الدينية العليا يدها مع دعاة اللاتبقيّة . كما ان الاقتباس عن جوريس ليس صورة مظلمة كما تصور غارودي، بل صورة مغنية مليئة بالثقة والامل .

(٢) النص يتصرف عن موضوع الاخلاق من هذا الكتاب . ص ١٢٥ منه .

مَنْ يريدون خلق ظروف انسانية يحقق بها الإنسان معنى الكرامة والإنسانية الحقّة عملاً وفكراً ؟

٤ - ان في إنسان يريد أن يرفع الظلم عن آخر ليس عنده ما يداوي به طفله المريض، رغم كدحه ليل نهار، من التدين الحقيقي والالوهية ما ليس في إنسان آخر يسكت عن هذا الظلم، ولكنه يصلي ليل نهار!

٥ - ان أولئك الذين ارتضوا ان يكونوا بجانب الظلم ، والأوضاع الطبقيّة الشائنة ، من رجال الأديان ، هم وحدهم المسؤولون عن وضع الدين نفسه موضع النبذ او اللامبالاة من قبل الشبيبة التقدمية والواعية عبر العصور . اننا طلاب عدالة قبل كل شيء .

٦ - « لقد خلق » كانت « و » فيخته « في عالم أثيري . كانا يبحثان في العوالم البعيدة ، اما انا فلا احاول إلا ان ادرك ما القاه في الشارع »^(١) .

٧ - انني أتكلم بلغة هادئة ، لانني لست جائعاً ولا متعباً ، كما هو شأن الغالبية في العالم ، ولذلك يخطر ببالي احياناً بسذاجة وبراءة طفل ، ان اطلب من الأغنياء والرأسماليين ان يتركوا جشعهم وان يؤمنوا بالإشتراكية . وهؤلاء من طرفهم سيصمون آذانهم ، او يقدمون اقل القليل : الصدقة وبعض الأعمال الخيرية على احسن الاحتمالات . اننا - انا وهم - نتكلم بلغة هذا مردودها ! ولكن أولئك الذين لا يملكون شيئاً سوى جهدهم يبيعونه تحت ظروف الاستغلال والامتهان والفصل الكيفي ، والفاقة - اذا كانوا يعون المسألة ولا يؤمنون بالقدرية - سيتكلمون بلغة أخرى إنهم في الواقع لن يتكلموا فقط ، إنهم سيقولون قليلاً ولكنهم سيعملون كثيراً ، وسوف لن يرضوا بأقل من الحل الكامل : الثورة ، الاستحواذ على وسائل الإنتاج كلها ، واقامة دولتهم وعدالتهم حسب مبدأ « مَنْ لا يعمل لا يأكل » . وكلما فكرت في حالي وحالهم ، وجدت الحق معهم . انهم أصحاب المشكلة ، وهم يعرفون ان المواعظ لا تجدي ، إنها ربما تقدم الصدقة ، وانصاف الحلول ، ولكنها لن تقدم لهم مردود عملهم المسروق ابداً ، ولن ترفع عنهم اغلالهم . ان الفارق بين موقفهم وموقفهم هو الفارق بين الثورة والإصلاح ، بين الواقع والخيال ، بين الحل ، والترقيع ، بين انسانية بحق وانسانية برجوازية طوبائية ، عذراً أيها الرفاق فلم اختر ان اكون برجوازياً .

٨ - اواه كم هو قاس انسان التأريخ حتى اليوم ، استغلال العبيد والنساء ، والفقراء والفلاحين ، القسوة على الضعفاء حتى الموت ، الأنانية المفرطة ، حتى لا يرى الشعبان ابناء وطنه ، وبلدته ، وجيرانه ، يموتون ببطء من سوء التغذية ، من العمل المنهك ، من الأمراض ، من الانسحاق !

(١) عن ماركس . المؤلفات الكاملة . القسم الاول . المجلد الاول . الجزء الثاني ، ص ٤٢ ، عن كامنكا - كتابه السابق . ص ٣٧ .

ومن أجل هذا ، من أجل ان انسان التاريخ حتى اليوم في الأعم الأغلب ، وفي المجتمعات الطبقيّة ، لم يَرَقسوته هذه ولم يعترف ببداية ان كل ما يحتاجه هو قدر بخس من الطعام واللباس ، دون ان يفقد انسانيته ، بل لكي لا يفقد انسانيته ، بسبب هذا : لا طريق ايها الرفاق غير العنف ، غير طريق تبديل ثوري « للعمل الاجتماعي » الذي يولد هذه الأوضاع اللانسانية ، وهذا الإنسان التاريخي اللاإنسان !

٩ - كل الأديان تقول : ان الله يحب الفقراء والمساكين ، وبقيناً ان الله لا يحب ان يظلوا كذلك ، لكي لا يفقد الحب ، إنه بالأحرى - إذا لم يكن الهاً طبقياً - يحب الا يظل في الأرض فقراء ومساكين ، وبقيناً انه - اذا لم يكن طبقياً - يحب مَنْ يعملون من أجل هذا التغيير ! ماذا يريد الوعاظ اذاً حينما يقولون ان الله يحب الفقراء ، ثم يقفون حجر عثرة في سبيل « الرافضين » الثوريين ، ايريدون ان يملأوا قلوبنا بالأسى العميق ! الأسى العميق ان المهم يزين الفقر للفقراء من أجل ان يظل الأغنياء والمستغلّون ؟

١٠ - ها انذا ادخل الأربعين ، ولم تكف عيوني عن البكاء ، بدمع ، او بلا دموع احياناً ، وبلا رغبة في ان يضعف الغير لإنسانيته المفرطة ، لقد حزنّت وانا طفل ، وما زلت لأبناء بلديّ المسحوقين ، وحلمت بمستقبل سعيد يحققونه ، ولكن الحلم ما زال بعيداً ، وما زال من يريدون تحقيقه ، يتكلمون بهمس ، اهنالك ادعى للحزن من هذا ؟

القضية واضحة ، القضية عادلة ، وما زال الطيبون يتهامسون ، لماذا هذا هو الحال ؟

١١ - هؤلاء الذين سيقراؤون هذا الكتاب ، هل سيحسون بما عانيته وانا اكتبه ، لا اقصد عناء المصادر والبحث ، بل عناء كيف أفهم الآخرين قضية واضحة ، كيف ازيل حجب الضباب التي غلف بها المنظرون الطبقيون والرجعيون هذه القضية الواضحة ، قضية ان يعيش الإنسان من جهده ، في ظروف احسن ، عادلة ، وانسانية حقّة ، قضية كيف ولماذا لم يحقق الانسان انسانيته في مراحل التاريخ المتعاقبة . ألا ليتهم يعرفون انني بين فصوله ، كنت اعاني بعض الخواطر ، اكتبها بلغة الشعر والعاطفة ، وابكي برغم كل الحروف لأنها لم تكن تكفي للتعبير عن مشاعري . لماذا ابكي ؟ انا لست بائساً بالمفهوم الإقتصادي ، ولست قانطاً بالمفهوم الفلسفي ، ولست جائعاً بكل معاني الجوع ، غرفتي وثيرة ، وإبنتاي وأهلي بخير ، ولكنني متألم وحزين لأن غيري يتعذب ، ولأنني اريد أن أغير ، فلا استطيع سوى الحزن !

١٢ - حينما اعرف ان في الأرض اناساً من امثال جيفارا ، والوف « الأخيار » المضحين اشعر بالأمل .

١٣ - حينما أتأمل حالي ، افكاري ، مشاعري ، وكل ما كتبت في الصبا من شعر وخواطر ، ومجمل سلوكي مع الآخرين ، اشعر كم هي إنسانية هذه الفلسفة التي اعتنقها ، إنها خير ما انتجه الإنسان وفرزه الواقع ، واملته الطبيعة .

١٤ - ان اولئك الذين يتباكون على ضياع الأخلاق، بمجيء الاشتراكية والفلسفات العلمية الأرضية ، إنما يتباكون على ضياع اخلاق خاصة، اخلاق تمكنهم من النهب والاستغلال والتسلط، والحرية بلا حدود لسوق الناس الى الحروب، ومعاداة بعضهم لبعض، وابقاء جميع الحقوق بأيديهم هم بينما يطلب من الجماهير الواسعة في بلدانهم وخارجها الواجبات العبودية اتجاههم . إنه لا يوجد مجتمع، على الأقل منذ وعى الإنسان، ومنذ تجاوز العادات والأعراف وحدهما ، كمصدر للتوجيه ، اقول منذ ذلك الحين، لم يوجد مجتمع بدون اخلاق، فليس خوف المستغلين هو في ان يصير المجتمع الاشتراكي بلا اخلاق ، بل ان ما يخافونه هو ان تزول الاخلاقيات التي تمكنهم من الاستمرار في وضعهم الطبقي الممتاز على حساب الاكثرية^(١) .

١٥ - سيقول انسان المستقبل ، إنسان المجتمع اللاتبقي المجيد عن رفاق الحرية قبله ، ما نقوله نحن اليوم عن انسان العصر الحجري، والعصور التالية له عن قرب، هو حارب وحوش الطبيعة والناس، وهو يحارب اليوم الوحوش البشرية، لقد ضحى ذلك الانسان ربما بدون وعي، ويضحى هو اليوم بكامل الوعي، وأي تضحية اكرم من تضحية الإنسان بنفسه من اجل الآخرين ، اما البرجوازيون الذين يعتبرون الحرية مغنماً شخصياً ، فيتركون افكارهم واحزابهم حالما لا تحقق لهم مكسباً شخصياً ، او ما شابه ، ولكن دعاة الحرية والتقدم يصلبون كل يوم في فجاج الأرض من ظفار الى كوريا ، ومن شيلى الى فيتنام ، وعبر كل القارات ، انهم المسيح يصلب كل يوم ، ولو شاءوا فما اكثر الذين يقبلون « يهوذا » بينهم ، ولكن ايمانهم بقضيتهم ، وبعدها ، وبحتميتها اقوى من كل اغراء أو خطر أو خوف. ان خير ما في « المسيح » ود سقراط » ، وخير ما في كل دين، ونبي من بطولة وايمان وتحذ ومحبية ، موجود أيضاً عند جيفارا، والليندي، وسائر المؤمنين بقضية العدالة والحرية .

١٦ - في المجتمعات الطبقيّة، وفي البلدان المتخلفة ايضاً ، ينعم المرفهون ، واطفالهم بأحسن الطعام واللباس، والرياش، المحلّى والمستورد، ويكفي ان يعرف المرء بعض الحقائق عن ضخامة المبالغ التي يصرفونها في الساعة الواحدة، على مدار السنة ليعرف الفارق الكبير بينهم وبين غالبية شعوبهم . ان قيمة بذلة واحدة للزوج او الزوجة منهم تكفي لمعيشة عائلة سنة كاملة من عوائل الغالبية التي يعيشون بينها ، اما ما يخصصونه للزينة والحلى والسفر، والشرب، والقمار، والكماليات والحفلات، فأمر لا يصدق خيال المحرومين . بينما الاكثرية من ابناء الشعب يعيشون على الكفاف، ففي بعض البلدان لا يزيد طعام الاكثرية عن نوع واحد، الارز ، او التمر، او السمك، او مشتقات الشعير، وهكذا، بينما

(١) بتصرف عن موضوع الاخلاق من كتابنا هذا.

تتكسد العوائل في بيوت مظلمة وصغيرة، وتنتشر الأمراض والأوساخ، والشعوذة، ولا يجدون ما يدفعون به اجرة الطبيب. اما اللُعبُ ، وملاهي الأطفال، والسفر، واطايب الحياة، والملابس الجميلة، فشيء لا يعرفه اطفالهم .

هذا الوضع استمر وما زال في بقاع كثيرة، آلاف السنين منذ انقسم المجتمع الى ملاك، وعبيد، وتحدث الاولون عن الحرية وتوفرها في مجتمعهم الطبقي حيث تسود احزابهم وافكارهم، وهم يسمون سلبهم للأكثرية نجاحاً ، وغناهم على حسابها مثابرة، وانايتهم مبادرة فردية، ويعتبرون هذا كله نتيجة للاقتصاد المفتوح الذي يقدر الموهبة والكفاءة والابداع الفردي . وبالطبع فهم يتصورون ان قدرتهم هم على ممارسة الحرية تنطبق على المستغلين ، فيدعون ان مجتمعهم يحقق الحرية وممارستها للجميع، والحال انهم وحدهم يمارسون حرية استغلال الأكثرية ، وحرية اسكاتها لكي يقولوا وزبانياتهم ما يحلو لهم !

١٧ - ان اكبر دليل وأوضحه على عدم ممارسة المستغلين والأكثرية لحریتهم في المجتمعات البرجوازية والرأسمالية والطبقية عموماً ، انه حالما تحاول الأكثرية الفقيرة من عمال وفلاحين وكسبة ومثقفين ثوريين ، ممارسة الحرية حقاً ، عن طريق حزب ثوري، او حكم جبهوي ثوري، الحرية الحقيقية بتحطيم اغلالهم وازالة الاستغلال عنهم سواء بأسلوب ثوري، او عن طريق سلمي ديمقراطي كما حدث في شيلي ، اقول حالما يمارس المستغلون حريتهم بازالة عوائقها، اعني بالقضاء على التفاوت الطبقي، والاستغلال الرأسمالي، والاستخدام اللانساناني لقوى العمال والسرقة لجهودهم وفائض قيمتهم من اجل الرأسماليين بينما يجوعون هم ، اذ ذاك يصرخ دعاة الحرية البرجوازية المستغلة، بأن الحرية تُؤدُّ وان الديكتاتورية تقام، وهم مرة أخرى يقصدون ان حريتهم في الاستغلال ، والطفيلية والكسل المنعم هي التي تُؤدُّ، ولكنهم يسمون ممارسة الأكثرية لحریتها استبداداً ، وعيشها بكرامة تعسفاً ، ونيل الاجراء حقهم دون ان يسلبه الرأسمال الكسول موتاً للكفاءات الفردية والموهبة والابداع ، ذلك هو الدرس العميق الذي يعلمه التاريخ لنا عبر آلاف السنين حتى اليوم، ان الحرية ليست شعاراً مطلقاً ومغلقاً على نفسه ، مفصلاً عن الناس والمجتمع والاقتصاد، إنها ذات محتوى طبقي، ان حرية الرأسماليين والامبرياليين والإقطاعيين والسادة هي عبودية العمال والمستعمرات والأقنان والعبيد، والعكس صحيح .

١٨ - لا يمكن لحزب ثوري يعمل من اجل الاشتراكية الحققة، ان يقبل رأسمالية الدولة كنوع من الاشتراكية. ان جوهر الاشتراكية العلمية الثورية الحقيقية هو رفع استغلال الإنسان للإنسان، فإذا احتكرت الدولة استغلال الأكثرية فذلك الصنف من الاستغلال العشوائي في مجتمع رأسمالي غير مبرمج . اذا حطمت الدولة الوسطاء والمحتكرين لتكون هي بديلاً عنهم في رفع الأسعار وحرمان الأكثرية من ابسط السلع

واكثرها ضرورة، فذلك شر من الرأسمالية غير المؤممة . ان دخول الدولة السوق والعمل بديلاً عن الأفراد والمؤسسات الأهلية، او بالإشراف عليهم ، لا بد ان يؤدي الى خفض سعر السلع، فإذا كان العكس فإن في المسألة استغلالاً، وسوء تنظيم، وتلاعباً ، وكل ذلك في مظاهر مجتمع لا اشتراكي حتماً . ان الاشتراكية كل لا يتجزأ ، وبعض الطريق منها لا يوصل اليها ابداً ، والتأميم وحده ليس مرادفاً للإشتراكية، كما ان النمو الاقتصادي وحده ليس مرادفاً للعدالة. ان جوهر الاشتراكية هو جعل حياة الأكثرية اكثر عدالة، وارخص كلفة، وارفع مستوى، واكثر انسانية .

١٩ - اولئك المنعمون بسبب الاستغلال والثروة والملكية الخاصة، والأرث، في المجتمعات الطبقية ، والنامية ، اولئك المنعمون بسبب هذا ولأسباب اخرى لا تتوفر للأكثرية ، بل هي كذلك بسبب عدم توفرها للأكثرية ، وبسبب ان الأكثرية هي كبش الفداء والفريسة، يملأون الدنيا صراخاً اذا حاولت الأكثرية قلب أسس المجتمع اللانساني هذا، وبالطبع سيجد المنعمون المستغلون فرصاً ذهبية لجعل اصواتهم تسمع من خلال واقع ان الدولة الثورية، أية دولة ثورية، ومهما كانت مخلصه وثورية، وشعبية، لن تستطيع ان تحقق للأكثرية منذ البداية الشروط الرفيعة ومستوى الحياة العالي الذي يعيشه اولئك، كما لا تستطيع ان تبقي على الشروط المميزة لأولئك المنعمين، وبالتالي سيفرح هؤلاء كثيراً ، عندما يجدون كثيراً من السلع المستوردة والبضائع العالية المستوى والتحف الخ غير متوفرة او تكاد لا توجد، بدافع سياسة الحماية او حفظ الثورة التي يستثنى النظام الثوري الجديد ، وسيستحقرون باستهزاء البضاعة المحلية التي لا تقارن بخير ما كانت توفره لهم السوق العالمية ومن المحزن حقاً ان يردد بعض المحرومين اساساً من هذه النعم وهذا البذخ صرخات هؤلاء! ناسين انهم هم مَن كانوا يدفعون من جوعهم وحرمانهم ثمن تلك الأشياء التي يتمتع بها هؤلاء المحظوظون . ونحن لا نتحدث هنا عن رأسمالية الدولة واحتكارية الدولة التي لا تحقق عدالة للأكثرية ولا ترفع عنهم استغلال الوسطاء والمحترمين ، هذه الرأسمالية التي تفقر السوق من السلع الضرورية والكمالية على حد سواء من اجل رفع الأسعار والربح الوفير لذويها وانصارها بما لم يكن يحلم به المحترمون الفرديون . إننا نتحدث عن اشتراكية الدولة التي تحرم المستغلين ولكنها ترفع الشغيلة درجات عما كانت عليه من مستوى في ظل ما قبل الثورة. ان الاشتراكية لا تعني ولا تستطيع ان تحقق ، في ادوارها الاولى السعادة للأكثرية ولكنها تحقق لها حياة ترتفع باستمرار حتى يتحقق مستوى انساني لائق، بينما هي منذ البداية تزيل طبقة « المنعمين » مع الكسل، وحينما تجد الأكثرية ومنذ البداية معيشتها ترتفع ومكاسبها تتحقق باستمرار وبتصاعد، فإن كل صرخات المتضررين واضاليلهم لن تجد مَن يرددها . ان اعدى اعداء الاشتراكية الحققة هي احتكارية دولة تسييرها المنافع الخاصة، والحزبية الضيقة، ان

الوضع لم يتبدل حينئذ، كل ما في الأمر ان مجاميع متعددة، وربما متفاوتة المصالح من احتكاريين وملاك قد ذهبت، لتحل محلها، وربما معها بالتواطؤ طبقة مستغلة جديدة أكثر تنظيماً وسلطة وقدرة على التحكم بالإقتصاد وبالناس !

٢٠ - استحوذ أسد وذئب وثعلب على حمار وضبيبة وارنب، فقال الأسد للذئب : اقسم بيننا : قال : الحمار لك ، والضبيبة لي ، والارنب للثعلب ، فقتله الأسد بضربة ، ثم قال للثعلب : اقسم : قال الثعلب : الأمر واضح ، فالارنب لفطورك ، والحمار لغدائك ، والضبيبة لعشائك : قال الأسد عن رضى : لله درك . من علمك هذا العدل؟ قال الثعلب : علمني رأس الذئب المتدحرج على الأرض !

وإول دلالة لهذه القصة ، أننا مهما ادعينا الفضيلة، فنحن اساساً تسيرنا الحاجات البيولوجية والحياتية، وإول طريق للعلاج هو الاعتراف بهذا، بمعنى ان الحيوان والوحش فينا ، وإذا لم نخلق الشروط الاجتماعية الكفيلة بالوقاية من حيوانيتنا ، انقلب مجتمعنا الى مجتمع غابة ، أليست هذه بالضبط هي نتائج سياسة « الإقتصاد الحر » . والنظام الرأسمالي ؟ الحروب، والغنى الفاحش، والمجاعات . وبدون خلق شروط الوقاية، لا يفيد وعظ ولا نصيح، لأن الفكر والحكمة نفسها ستصبح تبريراً ودفاعاً عن الغلط، كما هو حال ما قاله الثعلب وما فعله !

الدلالة الثانية : لو أراد الأسد ان يشرك معه الذئب والثعلب، وهذا بالطبع فرض ساذج وضد طبع الأسد - لاكلوا جميعاً لكن مع انخفاض مستوى شروط حياته وقلة حصته . فجوهر المسألة بالنسبة للمستغلين اسوداً كانوا ام بشراً هو الانانية، ان الرأسمالي لا يفهم ولا يستطيع ان يفهم مبدأ التوزيع العادل. وهنا يتضح ان جوهر الاشتراكية هو خلق الظروف لكي تصبح بعض القيم الجماعية كإيثار وحب الآخرين والعدالة، والانانية، قيماً ممكنة لأول مرة .

الدلالة الثالثة : في مجتمع الغابة حيث المستغل يستهلك ولا يخلق ما يستهلك ، يكون الصراع صراعاً انانياً ، وجودك او وجودي، يصبح صراعاً مميتاً للغير، والتنازع على البقاء تنازاعاً وحشياً وانانياً . وهذا هو طبع المجتمع الرأسمالي والاستهلاكي الطبقي عموماً . اما في المجتمع الاشتراكي فالانسان خالق بمعنى ان الدولة لا تقف عند حدود ما تجد فتستهلكه ، بل هي تحاول ان تخلق الصناعات والوسائل لخلق وتطوير الاقتصاد المتيسر وانمائه ، وهذا يتطلب احياناً سياسة شد الأحزمة والحرمان المؤقت من اجل وضع الاقتصاد وضماً سليماً ، وانتاج وسائل الانتاج، لا الاستهلاك ، والحماية للانتاج المحلي، ولو بحرمان الناس من سلع السوق الخارجي غير المتوفرة محلياً . ولذلك فعلى مؤيدي الثورة ان يفهموا هذا ولا يسمعوا لأقوال « المتضررين » من رأسماليين واقطاعيين وربما برجوازيين، بأن الاشتراكية تعني الحرمان والتقهقر. ان هذه المرحلة من الدقة بحيث

تختلط الأمور، على الناس، فربما سكتوا عن حكومات هي مُستَغَلَّة في حقيقة الأمر، ولكنها تدَّعي أن هذا الحرمان مؤقت ولا مندوحة منه للوصول الى مجتمع اشتراكي عادل، ومُكْتَفٍ ذاتياً الخ . فيصدقون ويسكتون ويصبرون، ومن جهة أخرى ربما قياساً على عدم صدق محاولات خبرها الناس سابقاً معهم أو مع جيرانهم والدول النامية الأخرى، لا يعود لهم صبر، ويحسبون أن هذا الشد على البطون كسابقة مقصودة، فلا يعطون حكومتهم الثورية بصدق، الوقت والصبر، ويساعدون بذلك على افشال التجربة، بينما هم في المرة الأولى يساعدون على استمرار وضع غير صحيح .

٢١ - الأخلاقيون المثاليون، والذين يفصلون الإنسان وسلوكه عن الظروف البيولوجية والاجتماعية للإنسان، يوصون بالتمسك ببعض القيم، كالحب، والتسامح ، إنهم يكتفون بالتذكير، والنصح ، ولكن كيف يحب الجائع مجوَّعه وهو يعرف أنه مجوَّعه ، إنه فقط يتمكن الإنسان أن يحب عن طريق تهيئة ظروف ملائمة. يمكن زرع الفضائل .

٢٢ - عندما ألاحظ حال البعض ممن يخدمون - أو يخدمون - في بيوت ذوي اليسار، وقد اصبحن كجزء من العائلة، يلقين الكثير من الرعاية والاشراك في الطعام واللباس بحدود لا تصل طبعاً الى مستوى المخدمين ، ولكنها تكفي لاشعار « الخادمين » بنوع من الصلة والتأقلم في وضعهن هذا ، اتساءل : ترى ما هو شعورهن ؟ ما نوع الخواطر التي تنتابهن عندما ينهرن ، او عندما تكشف واقعة صغيرة انهن برغم كل شيء لسن جزءاً من البيت ، وليس لهن منه شيء ، وليس لهن مستقبل مضمون، وربما ليس لهن عائلة او اطفال او مركز مستقل ؟ ثم ماذا عن مشاعرهن الخاصة اتجاه افراد البيت ، انني لا اشك مرة في انهن يعانين من امثال هذه المشاعر، والوقوفات مع انفسهن وحالهن ، ولكن وضعهن في المجتمعات الطبقيّة هو كوضع السجين الذي لا حيلة له ، ولذلك فإنني غير آسف على الغناء هذه العواطف « النبيلة » وبرغم ذلك الكاذبة ، التي يسبغها بعض المخدمين على هؤلاء ، لأن هذه العواطف « مخدر » وشراب لجعل الخادمين يبلعون « الطعم » بسهولة . إنني احلم بمجتمع لا يوجد فيه مثل هذا الوضع، مجتمع يعمل فيه الجميع احراراً في خدمة الدولة لا الأفراد !

٢٣ - واسفاه كم اشعر بازدياد اجيتي ، كم انا ناقص، كم هو بعيد واقع الحال عن واقع المقال ! إنني اتحدث عن حالي، وأنا اعرف نفسي جيداً ، أفكر في أن احب واتسامح ، احزن بعمق على المظلومين وعلى القساة ايضاً ، ارثي لمن لا يفهمونني برغم انني اريد لهم الخير، بل واجباً ، ارثي لأعداء الإنسانية ، ولكني ويا للأسف مراراً وتكراراً ، في معاملاتي للغير، بل وحتى لابنائي، وفي مجادلاتي، في سلوكي اليومي، اقسو واغضب واضيق بالآخرين، ولا اتسامح في لحظة التسامح . ويخيل لي كلما فكرت بهذا الحال انني « مسمار » في ماكينة كبيرة تسحق الغير، وتسحق طموحات الإنسان ، وتملا الجوبدخان

الحقد والقسوة، ولكن، ولعل في هذا بعض العزاء ، مسماري عي ذاته ، ويرفض هذا الجسم الذي ركب فيه ، من أجل ذلك أحب أن أحقق المجتمع البديل، المجتمع الذي لا يتعارض فيه سلوكي العملي مع احلامي، واخلاقي الواقعية مع اخلاقي النظرية ، المجتمع الذي يحررني من الكره والقسوة، لأنه مجتمع لا يقوم على قوانين الغابة، ومبدأ السمكة الكبيرة تاكل السمكة الصغيرة .

٢٤ - يا للمفارقة العجيبة، والصادقة ، « المثاليون » و« المحافظون » يهتمون « الماديين » بالمادية بمعنى خلقي تحقيري، ويقولون عنهم أنهم يحطمون « الإنسان » ويجعلونه آلة في جهاز الدولة، ولكن حينما يفكر مَنْ اسموهم « بالماديين » بمجتمع لا استغلال فيه، ولا انانية، فيه عمل للجميع، من أجل خير الجميع، يقول المثاليون والمحافظون : هذا ضد طبيعة الانسان ، لأن الانسان لا يعمل الا لمنفعته الخاصة، والشر والتفاوت ابديان .

اذن من هو « المادي » بالمعنى الذي ارادوه ، وَمَنْ هو الذي يتصور الانسان كآلة، كمخلوق شرير لا صلاح له، هؤلاء ام اولئك ؟

٢٥ - الأغنياء والمستفيدون من الأوضاع الطبقيّة ومن يسير في فلكهم يؤكّدون وبحرارة المؤمن انه ليس من طبيعة الأشياء ، وليس بالممكن وجود مجتمع لا تفاوت فيه ، ولكن هل يقبلون هم ان يعيشوا ظروف الطبقات المسحوقة ؟ ولكن المؤسف ان مَنْ يتحدثون في المجتمعات الطبقيّة هم في الأغلب، ممن يستفيدون من ظروف استغلال هذه الطبقات، مَنْ يعيشون ظروفًا حسنة نوعاً ما بالنسبة لها . ولكن لتتصور ان هؤلاء الناطقين بضرورة التفاوت الطبقي، وقد صاروا يعيشون ظروف الحرمان والجوع والاذلال، والعمل الشاق، كما هو حال اي فلاح او عامل بناء عندنا ، انهم حينئذ سوف يفهمون معنى الدعوة الى ازالة مجتمع الطبقات والملكية الخاصة، والتسلط الرأسمالي .

٢٦ - المصلحة تعمي عن الرؤية السليمة، احد الأطباء شتم حتى الفرد الروسي، والفتاة الروسية « ذات الرائحة القذرة » كما قال، ان هذا غير صحيح، ومع ذلك فهي ليست معطرة، متبرجة كالبرجوازية الرأسمالية، ما سر هذه الحملة العارمة منه اذن ، المسألة ببساطة كانت تدور حول تأمين الطب، يا للهول الحرمان من الدخل الرفيع والعيادة الخاصة، ثم هو متأفف فقد حرّمته « الحماية » الإقتصادية، وقوانين الاقتصاد المخطط من البضاعة المترفة الأجنبية، ان هذا الإنسان يفكر بنفسه فقط، يريد ان يفتح الأسواق الخارجية لخراب الاقتصاد الوطني، لأنه يملك مالاً، ويريد ان يوقف المسيرة بالتأميم او سواء ، لأنه يخشى ان يصبح من ذوي الدخل المحدود، كأي موظف، او دكتور في الآداب او الفلسفة، أي كسائر ابناء بلده، انه لا يحس ان غناه، برغم انه يشفي الآخرين، ويقدم لهم تعويضاً من وقته وعلمه - هو سلب للفقراء ضرورياتهم ، من أجل ان يشتري هو الرياش

والبضائع والتحف الأجنبية الفريدة، لماذا ؟ انهم يقدمون للمجتمع، كما هو يقدم، ولكن كل في مجال اختصاصه، وسوف تراعي الدولة خبرته ، وعلمه ، وفنه المتميز، وبقيناً انها ستجعل راتبه، متناسباً مع هذا، قياساً على راتب عامل غير فني، او طبيب غير مختص وهكذا، ولكن ان يريد ان يحلب الغير، ويساومهم على الموت والحياة، بحيث تكون المعادلة هكذا : أقدم لكم العلاج، وقدموا لي كل دخلكم ، واحرموا انفسكم من الرغبة، لأشتري كرسيّاً واحداً بمجموع ما يحصله الواحد منكم كل حياته ، فتلك هي الانانية والقسوة غير المحدودتين ، وانني لأتساءل : لماذا لا يستطيع مثل هذا الرجل الذي، يبكي على الحرية الفردية خوفاً من « الإشتراكية » اقول لماذا لا يستطيع ان يقدم الشفاء والدواء والعمل الكامل، بدافع المصلحة العامة، ومساعدة بني وطنه، كما لو كانوا يدفعون له في عيادة خاصة ؟! ان هذا وامثاله ليس لهم قلب انسان، بل قلب ذئب وشيطان !

٢٧ - والمصلحة تعمي عن الرؤية السليمة، نقولها مرة اخرى، فتجعل الإنسان يفصل الظاهرة عن جذورها، عن الكل، ووراء هذا الأسلوب المصلحة ، وحب التبرير، والجدل المتكرر مع دعاة «الانفتاح الإقتصادي» و«افضلية النظام الاقتصادي الحر» أي « الرأسمالي » ، في مقابل، الاقتصاد الاشتراكي والمخطط من قبل الدولة، يعطي امثلة واضحة على هذا. يقول هؤلاء : امريكا اعلى مستوى من كثير من المجتمعات ، او هي اعلى باطلاق ، ولا يقولون او يسألون لماذا ؟ كذلك يقولون : الاقتصاد الحر الفلاني مزدهر، ولا يقولون : لمن ؟ ويقولون دخل الفرد في الدولة الفلانية كذا ، ولكنه حتماً ليس محسوباً فيه الواقع الحي، لأن الوسط لا يمثل احداً ، لا يمثل دخل الطبقة العليا ، وهو دخل بالملايين ، ولا يمثل دخل الاكثرية فيها ، والذي هو بعشرات الدنانير لا غير ، وهكذا ينبغي عند مقارنة نظام بآخر دراسة كل نظام بلد وكل حالة دراسة تشمل جميع الظروف وجوانب الظاهرة المدروسة، حتى نعرف العامل التاريخي، والخارجي، والطبيعي، - كون البلد موفر الموارد الطبيعية - من العامل الذي هو محسوب كدليل على سلامة النظام او عدم سلامته . فقد يقال او يصح ان يقال ان بلداً نفطياً صغيراً ، لا يتجاوز سكانه نصف المليون، وكم توسط دخل الفرد فيه اعلى دخل في العالم ! فإذا حلت الامر وجدت ان هذا الدخل لا يعبر عن احد، فالأغنياء وهم قلة ثروتهم فيه بعشرات ومئات الملايين، ويتراوح الاكثرية في دخولهم من الالوف حتى الثلاثين ديناراً في الشهر، بينما يبلغ اجار شقة صغيرة وبسيطة ومتوسطة شهرياً بين (ثمانين* - ١٤٠) ديناراً، ثم ان هذا الدخل المرتفع على التسليم به جدلاً، ليس ميزة للنظام الحر، السائب، القائم فيه ، بل هو بسبب النفط الذي وهبته الطبيعة، ولو وجد مثل هذا النظام بكل احتكاريته وتكالبه على الربح، وبكل ما فيه من استهلاك، وقوض،

(*) كتب هذا الكتاب حتى سنة ١٩٧٥ والارقام الآن اعلى بكثير .

وانفتاح على اسواق العالم تمصر موارده دون ادنى صناعة او تفكير في مستقبل، اقول لو وجد مثل هذا في بلد تعداده بالملايين، لكان الامر بمجملة كارثة على المدى القريب والبعيد .

٢٨ - هاكم مفارقة عجيبة : يقول دعاة النظام الاقتصادي الغربي : ما اكثر الاضرابات في انجلترا والمانيا الغربية ، وايطاليا ، واميركا الخ ، وهذا - هكذا يقولون - دليل على سلامة هذه النظم ، وتوفر الحرية السياسية . وهم يستنتجون بناء على هذا المنطق ان العمال والفلاحين والشغيلة في الاتحاد السوفييتي والكتلة الاشتراكية يعيشون تحت القيد، لأنه لا يوجد هناك اضرابات ! هذا هو منطقهم، بينما النظرة الواقعية غير المتحيزة للهوى تحكم بالعكس. ان وجود الاضرابات في الأساس دليل على عدم تحقق مطالب للمضربين ، وهي هكذا في الدول ذات «الأنظمة الحرة» كما يزعمون . وعلى العكس في المجتمع الاشتراكي، والا كيف تستطيع قوة في الأرض وفي مدى نصف قرن، بل واكثر ان تمنع شعوب الاتحاد السوفييتي منذ ثورة ١٩١٧ حتى اليوم من الاضراب، بل واسقاط الحكم اذا كان ضد مصالحهم ؟ ان هؤلاء الدعاة يفهمون الحرية مفصولة عن كل سبب او وضعية، بمعناها المطلق بل بمفهوم قريب من الممارسة الفوضوية والعبث، والحركة اية حركة، ليثبت الإنسان انه حر، ولسانهم يقول: اذا كان المجتمع بلا اضطرابات سياسية، واضرابات عمالية، وهزات فلاحية، وكل دلائل الاضطراب والقلقلة فهذا مجتمع مستعبد، ولا حرية لأبنائه ، وكأنما - والله في خلقه شؤون - الاضراب مطلوب لذاته ! ان الاضرابات وما شاكلها مظهر عن وجود تناقضات ، ومصالح مهدورة بسبب طبيعة النظام الرأسمالي ، والطبيعة المتناقضة لطابع الملكية الخاصة ، والإنتاج الجماعي الوفير ، وبسبب الحروب الرأسمالية، وكل تناقضات الدول الرأسمالية، ركضاً وراء الأسواق والمواد الخام وسواها ، وحين تزول اسباب الاضطراب لا يوجد الاضراب ، وتحل التناقضات الثانوية في ظل المجتمع الاشتراكي، التي تنشأ بسبب العمل او سواه، حلاً سلمياً داخلياً في خلال التنظيمات النقابية التي هي نفسها السلطة الحقيقية، حيث لم يعد موجوداً هذا التعارض بين المالكين والمنتجين وكل ذلك معروف لمن عنده اقل اطلاع على خصائص المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية .

٢٩ - « ان القول بأن الرأسمالية ابدية وان مصائب الرأسمالية وعيوبها (من افساد وانانية وقسوة) التي تولدها في الناس مخلدة ضرب من التفكير الميتافيزيقي . لأن الميتافيزيقي يتمثل في خاطره انساناً ابدياً لا يتغير . لماذا ؟ لأنه يفصل الانسان عن بيئته ومجتمعه . فهو يقول : « يوجد من جهة الانسان ، ومن جهة ثانية المجتمع . فإذا ما قضينا على المجتمع الرأسمالي ليحل محله مجتمع اشتراكي ظل الانسان مع ذلك انساناً » . نقع هنا على صفة ثانية من صفات الميتافيزيقا : فهي تفصل بصورة اعتباطية بين ما هو في

الواقع لا انفصال بينه . فالانسان ثمرة لتأريخ المجتمعات . وهو ليس كذلك خارج المجتمع بل بتأثيره » .

٣٠ - « ليس هناك اذن، انسان خالداً، كما انه لم يكن هناك خطيئة اصلية . ولهذا فإن جميع الذين يناضلون ، اليوم ضد الرأسمالية يعملون في نفس الوقت على تغيير انفسهم . وتزداد انسانيتهم بقدر محاربتهم لنظام غير انساني، لأن الحقيقة الانسانية، ككل حقيقة، جدلية . فقد ارتفع الانسان ، عن مستوى الحيوان ، بنضال استمر آلاف السنين ضد الطبيعة ، وليس هذا النضال في آخر مراحله بل هو لا يزال في اول مراحله كما يقول بولس لانجفين ، وليس تأريخ هذا النضال منفصلاً عن تأريخ المجتمعات ؛ فإذا بنا نعثر هنا ، من خلال القانون الثاني للجدلية القائل بأن كل شيء يتغير، على القانون الأول القائل بأن كل شيء مترابط مع غيره اذ لا يمكن فهم الوعي الفردي خارج المجتمع . ولهذا يمكن للانسان ، في بعض الظروف، التقهقر الى الوراء . اذ تحاول البورجوازية الرجعية محافظة منها على مصالحها ، ان تعود القهقري بعجلة التأريخ فتظهر الفاشية : فاشية ايزنهاور وماك كارتني او فاشية هتلر. وكل هذه الفاشية تنحط بالانسان لأن رجال شرطة هتلر (S.S) الذين اضطهدوا المشردين قد اضطهدوا في نفس الوقت الانسانية التي لا تزال ترقد في انفسهم ، فهم اذا ما داسوا انسانية الغير بارجلهم انما يدوسونها في انفسهم ايضاً وليس جانب الصلاح في الانسان عطية .. بل هو كسب ناله على مر الايام . وهذا الكسب هو ما تعرضه البورجوازية ، كل يوم للخطر. فإذا بالقنبلة الذرية تسيطر على تفكيرها واذا بالدولار يحتل ضميرها. ولهذا حق للمحامي عمانوئيل بلوش ان يهتف مساء تنفيذ حكم الاعداء بآل روزنبرج : « ان الذين يحكموننا هم حيوانات ! » فكيف لا نعارض قسوة طبقة فاسدة بالرحمة التي تخيم على الانسانية في المجتمع الاشتراكي ؟ تحقيق بالمجرم في النظام الرأسمالي لطخة عار لا تمحي حتى بعد انقضاء مدة سجنه . اما في المجتمع الاشتراكي فقد كانت فكرة القضاء المحتوم . ونجد اليوم دليلاً رائعاً على ذلك عند الأطباء السوفيات زملاء بافلوف. فلقد كان قول التوراة عن المرأة : « سوف تلدين في الألم » يحقق بالأجيال المتتالية . فإذا بالولادة لم تعد المأ مضنياً في روسيا بفضل دراسة عمل المراكز العصبية دراسة جدلية وتوضيح مشكلة الألم. هكذا تزعمت الفكرة القديمة القائلة بأن الألم قانون الولادة وانه « ضريبة » « الخطيئة الأصلية »^(٢) و « متعة

(١) بوليتزر. ص ٣٤ .

(٢) في التوراة، سفر التكوين ، الفصل الثاني، انه بعد حصول خطيئة ادم وحواء بمساعدة « الثعبان » ابليس ، عاقب الله الثعبان بجملته عقوبات جسمانية وغيرها ، وكذلك حكم على المرأة بعشرة عقوبات منها سعيها للرجل، وخضوعها له ، والطمث ، والولادة بالألم الخ . وكذلك على ادم بالعمل الشاق والموت والأدب اليهودي والمسيحي القديم من الميراث الى التلمود الى سواء من كتب حول ادم وحواء تفسر هذا بتفاصيل . وكذلك نجده في اشعار =

الجسد » . وسوف تنمو الفكرة الجديدة وتنتقل من جيل لجيل بينما تنحل الفكرة القديمة عن الولادة في الألم لتزول الى الأبد^(١) .

٣١ - صنفان من الناس انصحهم بعدم قراءة هذا الكتاب :

الصنف الأول : مَنْ يكره الاشتراكية والتقدمية لأنها تقضي على مصالحه . ذلك ان مصالحه عنده هي اقوى من اي دليل او حجة ، او نور يمكن ان يقدمها له هذا الكتاب . ان من المستحيل كسب اعدائنا الطبقين .

الصنف الثاني : المتخلفون خلقياً وعقلياً ، وقد اكتنزا بعلوم متخلفة ، وافكار طحلبية ، عشعشت في اذهانهم عقوداً من الزمن ، وقد اصبح هوس كرههم لهذه الافكار ، وجداً ، وصوفية ، تعمي عيونهم عن الرؤية (كنور يهوسه اللون الأحمر، فليس كل ارض معطاء) ولا يجدى مع بعض اليبس ماء .
وصنفان انصحهم بقراءته :

الصنف الأول : الاصدقاء طبقياً ، سواء كانوا يكرهونها مع علم ، او جهل ، او يحبونها عن علم او جهل ، او لا يحبونها ولا يكرهونها عن علم او جهل، فإن قراءة هذا الكتاب ستفيدهم ، وربما مبررة امالنا بأنها ستحول كره من يكرها منهم حباً ، وحب من يحبها منهم ايماناً ووجداً ، فإن الحبة السليمة تنمو اذا توافرت لها عوامل الانماء .

الصنف الثاني : الطبييون طويّة ، الانسانيون خلقاً ، الجادون المخلصون في العمل، الصادقون مع انفسهم ، ومع الآخرين قولاً وعملاً، المحبون للبشر، والحانون على اهلهم وصغارهم ، الذين يتألمون لمصائب الآخرين ، وتكتحل عيونهم بالحزن ، لأن ظلماً يقع على بريء، الذين يرفضون الزيف ويحبون غيرهم، هؤلاء سواء كانوا يعرفون الفكر العلمي التقدمي الاشتراكي او يجهلونه، ولكنهم مع علمهم او جهلهم يكرهونه أو يحبونه، أو لا يحبونه ولا يكرهونه، مفيدة لهم بضع ساعات يقضونها مع هذا الكتاب، أن السجايا التي يتمتعون بها ستكون خير تجربة لمثل هذا البذار.

٣٢ - قال غوركي : « تعيش في العالم فكرتان : واحدة تنظر بجرأة في ظلام الحياة الغامضة وتسعى الى حل هذا الغموض . والثانية تعترف بأن هذه الأسرار لا تُفسر وتعبدتها خوفاً منها .

« الأولى لا تؤمن بوجود ما لا تمكن معرفته وانما تؤمن بوجود غير المعروف، والثانية تؤمن بأن العالم مجهول الى الأبد. الأولى تسير عبر ظواهر الوجود، وتتعرض دون وجل الى كل ما يصادفها في طريقها الصعب ، وتشدد من عزيمتها باستمرار، وترغم حتى الحجارة

= جاھليين مثل شعر عدي بن زيد انظر كتابنا the Problem of Chitistiamism القسم الاول الفصل الرابع، حول جميع المصادر اليهودية والمسيحية والعربية.

(١) بوليتزر. ص ٨٨ - ٩٠ .

الصماء على ان تروي قصة بدء الحياة بأسلوب بليغ. والثانية تندفع هالعة من جانب الى جانب محاولة في فشل ان تجد تبريراً لوجودها .

« هل انا موجودة ؟ - تسأل نفسها ، في حين ان الأولى تقول :

« أنا - افعل !

«الأولى تهب نفسها في احيان كثيرة الى آلام الشك في قوتها ، ولكن صقيع الشك لا يفعل سوى ان يقويها فتهد من جديد لترى غاية الوجود في العمل؛ والثانية تعيش باستمرار في الخوف امام ذاتها ويبدو لها ان هناك شيئاً ما عداها ارقى منها - بداية من جنسها ولكنها معادية لها ، وتحفظ سر الوجود بصورة مرعبة .

«هدف الأولى - الحركة الدائمة من حقيقة الى اخرى وعبر كل الحقائق الى الأخيرة مهما كانت ؛ وهدف الثانية ان تجد في عالم الحركة الأزلية والاتجاهات الدائمة نقطة مينة لتثبت عليها فكرة جامدة وتقيد روح البحث والنقد بسلاسل الإيحاء الحديدية .

« احدهما - تنغلف حباً بالحكمة وهي المؤمنة بقوتها ببطولة، والأخرى تفكر بخوف الله ان تنتصر على الخوف .

« الفكرتان حرتان - احدهما ككل طاقة، والثانية كالكلب المتشرد، يعوي امام كل باب يُحس الدفء والهدوء والراحة الرخيصة خلفه .

« وكثيراً ما تلتصق هذه الفكرة الثانية بجدران المعابد متوسلة لتجلب الانتباه اليها - متوسلة الى الخوف الذي ابتدعته هي نفسها ، انها هي التي تتفسخ فتنفث في الأرض سمومها وتنفث القنوط، «اما الفكرة الأولى فتزين العالم بمعطيات العلم والفن»^(١) .

(١) م. غوركي . المؤلفات الجزء ١٤ ، ١٩٥١ - ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ، عن كونسنتانينوف . ص ١٠ - ١٢ .

المصادر

(حسب تسلسل ورودها في سياق الكتاب)

- الألوسي (د. حسام محي الدين) ، من الميثولوجيا الى الفلسفة ، بغداد ، ١٩٨٦ .
- ، مقدمة للفلسفة المسيحية وبواكيرها الاولى مجلة كلية الاداب ، جامعة الكويت ، العدد الثاني ، ١٩٧٣ .
- ، فلاسفة العرب ونظرية تطور الطبيعة مجلة آفاق عربية ، العددان ١ ، ٢ ، ١٩٨٥ .
- ، الاثار الاجتماعية لنظرية التطور مجلة الاديب المعاصر ، العدد / ٢٩ ، ١٩٨٥ .
- دائرة المعارف البريطانية / مادة Evolutionary Ethics .
- دائرة معارف الدين والأخلاق / مادة Evolution Ethical .
- Mecook Ant Communities, London, 1709.
- Hobhouse, L.T., Morals in Evolution, London, 1951.
- جارودي (روجيه) ، النظرية المادية في المعرفة ، تعريب : ابراهيم قريط دار دمشق للطباعة والنشر (بلا تاريخ) سلسلة مصادر الاشتراكية العلمية - ١ .
- كولية (انقلد) ، المدخل الى الفلسفة ، ترجمة : ابي العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٦٥ .
- دارون : تحدُّر الانسان : وكذلك ضُمن سلسلة الكتب الغربية الكبرى ، مع اصل الأنواع ، وسيأتي مزيد لفصل لاحق عنه .
- انجلز (فريدريك) ، اصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة ، ترجمة مصطفى كامل منيب ، منشورات دار البديع (بلا تاريخ) .
- بوليتزر (جورج) وآخرون ، اصول الفلسفة الماركسية ، ترجمة شعبان بركات ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت (بلا تاريخ) .
- J. Fiske: Contury of Sciences London, 1822.
- Westmark , The Origin and Development of The Moral Ideas, London, 1906.

- الكتاب المقدس ، العهد القديم .
- العوا (عادل) ، الوجدان ، دمشق ، ١٩٦١ .
- البهي (د. قُؤاد) ، علم النفس الإجتماعي .
- رمزي (اسحق) ، علم النفس الفردي ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٥٢ ،
- سلسام (هوارد) ، التاريخ والحرية .
- أرسطو طاليس ، السياسة ، ترجمة : احمد لطفي السيد ، القاهرة .
- جيمس (وليم) ، ارادة الاعتقاد ، ترجمة : محمود حسب الله ، القاهرة ، ١٩٤٦ .
- Hobhous, Mind in Evolution, London, 1951.
- Huxley, T.H., Evolution and Ethics, London, 1943.
- Baldwin, Story of The Mind, London, 1899.
- كريسون ، اندريه ، المشكلة الاخلاقية والفلاسفة ، ترجمة : د. عبد الحليم محمود وابو بكر زكري ، ط ٢ ، ١٩٥٢ .
- كانت (عمانوئيل) ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة : عبد الغفار مكاوي ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
- غريغورا (فرنسوا) ، المذاهب الاخلاقية الكبرى ، ترجمة : قتيبة المعروفي ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٧٠ .
- كريسون ، اندريه ، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ، ترجمة : نهاد رضا ، بيروت ، ١٩٦١ .
- موسى (محمد يوسف) ، فلسفة الأخلاق في الإسلام ، ط ٣ ، القاهرة ١٩٦٣ .
- الطويل ، د. توفيق ، الفلسفة الخلقية ، نشأتها وتطورها ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٧ .
- ، بحث عن اخلاقيات ابن عربي في ذكراه ، نشر ضمن الكتاب التذكاري ، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- عباس (د. ناجي) ، الفلسفة الافلاطونية عند مفكري الإسلام ، ط ٢ ، بيروت ، ١٩٨٢ .
- الألوسي (د. حسام) ، بحث عن سقراط ، مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد ، العدد (١١) ، ١٩٦٨ .
- سدجويك (هنري) ، مذهب المنفعة العامة ، ترجمة : د. توفيق الطويل ، القاهرة ، ١٩٥٣ .
- كامنكا ، الأسس الاخلاقية للماركسية ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٧١ .

- دوفوفوار (سيمون) ، نحو اخلاق وجودية ، ترجمة : جورج طرابيشي ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٣ .
- جارودي (روجيه) ، ماركسية القرن العشرين ، ترجمة : نزيه الحكيم ، دار الآداب ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٦٨ .
- كيللي وكوفالزون : المادية التاريخية ، ترجمة : احمد داود دمشق ١٩٦٧ . وظهرت ترجمة دقيقة للكتاب نفسه عن دار التقدم (موسكو - بلا تأريخ) ، وقد قارناها مراراً مع ما استعملناه من ترجمة احمد داود ، ولم نثبتها .
- كونستانطينوف وآخرون ، المادية الديالكتيكية ، ترجمة : فؤاد مرعي وآخرون ، دمشق ، (بلا تأريخ) .
- روزنتال ويودين ، الموسوعة الفلسفية ، ترجمة : سمير كرم ، بيروت ، ١٩٧٤ .
- انجلز (فريدريك) ، الاشتراكية الطوبوية والاشتراكية العلمية ، دار التقدم ، موسكو ، ١٩٦٨ .
- ابراهيم (عبد الفتاح) ، مقدمة في علم الاجتماع ، بغداد ، ١٩٣٩ .
- انجلز (فريدريك) ، انتي دوهرنغ ، ترجمة : د. فؤاد ايوب ، دار دمشق ، ١٩٦٥ .
- كورنفورث ، البراغماتية والفلسفة العلمية ، ترجمة : ابراهيم كبة بغداد ، ١٩٦٠ (وهو جزء يضم الفصول (١٣ ، ١٨ ، ١٩) من كتاب كورنفورث في الاصل بعنوان « العلم ضد المثالية » ، لندن ، ١٩٥٤) .
- لويس (جون) ، المدخل الى الفلسفة ، ترجمة : انور عبد الملك ، الكويت ، ١٩٧٣ .
- ، الانسان والارتقاء ، ترجمة : عدنان جاموس دار الجماهير (بلا تأريخ) .
- الالوسي (د. حسام) ، الآثار الاجتماعية لنظرية التطور، مجلة الأديب المعاصر، العدد (٢٩) ، ١٩٨٥ .
- رايشنباخ (هانز) ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: د. فؤاد زكريا القاهرة ، ١٩٦٨ .
- ليفين (فلاديمير) ، المادية والمذهب التجريبي النقدي ترجمة : د. منير شهابك . دار دمشق ، ١٩٧١ .
- Russel, B., History of Western Philosophy London, 1961.
- برهيه (اميل) ، تاريخ الفلسفة (القرن ١٨) ، ترجمة : جورج طرابيشي دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٣ .
- بليخانوف (جورج) ، تطور النظرة الواحدة الى التاريخ ، ترجمة : محمد مستجير مصطفى ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٥ .
- بوليتزر (جورج) ، فلسفة الأنوار، ترجمة : جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، ١٩٧٤ .

- بوفتشوك (م) ، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة : توفيق ابراهيم سلوم ، دمشق ، ١٩٧٦ .
- فولغين ، ف . فلسفة الأنوار، ترجمة : هنريت عبودي ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨١ .
- بيوري ، ج . ، حرية الفكر ، ترجمة : محمد عبد العزيز اسحق ، مقدمة : احمد امين ، المطبعة الاجتماعية ، القاهرة (بلا تاريخ) .
- Burnet, J., Early Greek Philosophy, London, 1963.
- , Greek Philosophy, Thales to Plato, London, 1964.
- Freeman , K., Companion to The Pre-Socratic Philosophers, 2nd. ed. Oxford, 1966., Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers London. 1966.
- بليخانوف (جورج) ، الاشتراكية الخيالية ، ترجمة . حنا عبود .
- ماركس (كارل) ، العائلة المقدسة ، ترجمة : حنا عبود، دار دمشق (بلا تاريخ) .
- كارل (ماركس) ، بؤس الفلسفة، ترجمة: أندريه يازجي دمشق ١٩٥٨ .
- بليخانوف ، المفهوم المادي للتاريخ ، ترجمة : عامر عبدالله ، دار بغداد ١٩٥٩ .
- جلال يحيى : الاشتراكية والفكر الاشتراكي القاهرة ١٩٦٥ .
- ستالين (جوزيف) ، في اللغة، دار ابن سينا ، بيروت ، (بلا تاريخ) .
- هاري وليدلر : الحركات الاشتراكية ، عدة اجزاء ، (ج ١) ترجمة محمد ماهر. القاهرة (بلا تاريخ) .
- ماركس (كارل) انجلز (فردريك) ، البيان الشيوعي، دار التقدم موسكو .
- كورنو ، اونجست ، اصول الفكر الماركسي ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٨ .
- بابي (جان) ، القوانين الأساسية للاقتصاد الرأسمالي ، ترجمة : لجنة من الباحثين ، منشورات مكتبة النهضة ، مطبعة الشرق ، بغداد ، (بلا تاريخ) .
- لينين (فلاديمير) ، في الدفاتر الفلسفية ، ترجمة :
- رسل وآخرين ، بين المادية والجدلية والمثالية والبرجوازية ، ترجمة : يوسف عبد المسيح ثروة ، بغداد ، ١٩٥٩ .
- والون (هنري) ، من الفعل الى الفكر .
- كرافتسوف ، عرض موجز لنظريات الدولة والقانون ، دار التقدم ، موسكو (بلا تاريخ) .
- عاشور (سعيد عبد الفتاح) ، اوربوا العصور الوسطى، جـ ٢ ، (النظم والحضارة) ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

- عاشور (سعيد عبد الفتاح) وانيس (د. محمد) ، النهضة الأوروبية .
- سباين (جورج) ، تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ، ترجمة : د. راشد البراوي .
- ج . بيوري : حرية الفكر . ترجمة محمد عبد العزيز اسحق ، القاهرة (بلا تاريخ) .
- ماركس (كارل) ، رأس المال ، ترجمة : محمد عيتاني ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ١٩٥٦ .
- جارودي : النظرية المادية في المعرفة . ترجمة ابراهيم قريط . دمشق (بلا تاريخ) .
- عيسى (د. طلعت) ، سان سيمون ، سلسلة تاريخ الفكر الغربي (١٤) القاهرة ١٩٥٩ .
- عيسى (د. طلعت) ، سان سيمون . القاهرة ١٩٥٩ .
- فرويد (سيجموند) ، موسى والتوحيد ، ترجمة : جورج طرابيشي ، ط ٢ دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٧ .
- سيفنوزا ، رسالة في اللاهوت والسياسة .
- هيجل : مبادئ فلسفة الحق . ترجمة تيسير شيخ الأرض دمشق ١٩٧٤ .
- Williams, (Basil Garmons), History of The World, 2nd. ed., London, 1951.
- فرويد : موسى والتوحيد . ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ط ١ ، بيروت ١٩٧٧ .
- لاسكي (هوارد) ، الشيوعية ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٦١ .
- لينين (فلاديمير) ، الدولة والثورة ، الترجمة العربية ، دار التقدم موسكو ، ١٩٧٠ .
- اميل لودفيغ : ابن الإنسان . ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ديورانت (ول) ، قصة الحضارة ، الترجمة العربية . ج ١١ .
- القرآن الكريم .
- موسى (د. محمد يوسف) ، القرآن والفلسفة ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
- فانس (ليبولد) ، على طريق الاسلام ، تعريب : د. عمر فروخ .
- رجب (منصور) ، تأملات في فلسفة الأخلاق (بلا تاريخ) .
- الألويسي (د. حسام) ، عالم يتغير ، بحث منشور في مجلة الأديب المعاصر ، العدد ٣١ ، ١٩٨٦ .
- بول هازار : أزمة الضمير الأوروبي . ترجمة جودت عثمان ومحمد نجيب المستكاوي . بيروت ١٩٨٧ .
- محاورات افلاطون ، ترجمة : د. زكي نجيب محمود ، القاهرة ، ١٩٦٣ .
- Plato, Dialogues of Plato, trans. by: J.R. Jowett, New York, 1937, Meno.
- فارنجاتون ، العلم اليوناني ، ترجمة : احمد شكري سالم ، القاهرة ١٩٥٨ (ج ١)
- و ١٩٥٩ ج ٢ .
- رسل (برتراند) ، مشاكل الفلسفة ، ترجمة : د. عبد العزيز البسام ، ط ٢ ، القاهرة (بلا تاريخ) .

- كرم (يوسف) ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- رجب (محمود) ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، الاسكندرية ، ١٩٦٦ .
- ابراهيم (زكريا) ، مشكلة الفلسفة ، دار القلم ، القاهرة . ١٩٧١ .
- ابراهيم (زكريا) ، كانت او فلسفته النقدية ، القاهرة ١٩٦٣ .
- الألوسي (د. حسام) ، تقسيم العلوم عند الفلاسفة المسلمين ومكانة الفلسفة منها ، مجلة الاستاذ ، بغداد ، ١٩٦٩ .
- اميل بونزو : فلسفة كانت . ترجمة عثمان امين . القاهرة ١٩٧٢ .
- عبد الرحمن بدوي : الأخلاق عند كنت . الكويت ، ١٩٧٠ .
- سبيركين وياخوت ، أسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ، ترجمة : محمد الجندي ، دار التقدم ، موسكو (بلا تاريخ) .
- نادر (البيرنصري) ، المعتزلة ، مطبعة العدل ، بغداد ، ١٩٥١ .
- Redfield, R., The Primitive World and its Transformation, London, 1968.
- حداد (نقولا) ، علم الاجتماع ، المطبعة العصرية ، القاهرة ، (بلا تاريخ) .
- ، الموسوعة الجنسية عبر التاريخ ، دار مكتبة الحياة . بيروت ، ١٩٦٦ .
- كرم (يوسف) ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٣ .
- خليفة (محمد) ، علم النفس الجنائي ،
- سيمون دوفوار : نحو اخلاق وجودية ، دار الآداب . بيروت ١٩٦٣ .
- مكايفر ، الفرد والمجتمع ، الترجمة العربية .
- نحاس (محمد كامل) ، سيكولوجية الضمير ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ١٩٤٧ .
- رمزي (اسحق) ، علم النفس الفردي ، ط٢ ، القاهرة ١٩٥٢ (هذا مكرر) .
- الغزالي (ابو حامد) ، ميزان العمل ، تحقيق : سليمان دنيا ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
- صبحي (احمد محمود) ، في فلسفة التاريخ ، ليبيا (بلا تاريخ) .
- جيري (ويد) ، المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس الى توينبي ، ترجمة : ذوقان قرقوط ، بيروت ، ١٩٧٢ .
- شاخت (ريتشارد) ، الإغتراب ، ترجمة : كامل يوسف حسين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٠ .
- هيبوليت (جان) ، دراسات في ماركس وهيجل ، ترجمة : جورج صدقني ، دمشق ، ١٩٧١ .
- هيرسكوفتش : Man and His Works, N.Y. 1948 .
- اليزوفيفاس : The Moral Life and Ethical Life, Chicago, 1950 .

الفهرس

مقدمة.....	٥
مقدمة الكتاب.....	٦
أولاً - السلوك الاجتماعي للحيوان ومستوى الوفاء عنده.....	٧
ثانياً - اجتماعية السلوك البشري.....	٩
ثالثاً - مدرستان.....	١٣
رابعاً - معنى اجتماعية الاخلاق، دراسة في العوامل والبنى.....	٢٣
خامساً - المجتمعات الكبرى حسب علاقات الانتاج الرئيسية	
ونوع الاخلاق السائدة في كل منها.....	٣٧
سادساً - مراحل الفكر الكبرى وتطور الاخلاق افقياً وعمودياً.....	٥٥
سابعاً - النتائج مع نقد «للمطلقية» في الاخلاق.....	٨٢
● المسألة الأولى: فكرة المطلق في الاخلاق واصلها.....	٨٤
● المسألة الثانية: «كانت» وفكرته عن الضمير مع النقد.....	١٠١
● المسألة الثالثة: ردان على القول بفطرية الضمير والقيم المطلقة.....	١١٢
الرد الاول: نسبية الاحكام والمقاييس (امثلة وتحليلات).....	١١٢
الرد الثاني: الضمير وليد اجتماعي النشأة.....	١١٦
ثامناً - الاخلاق نسبية ولكنها ليست نسبية مطلقة.....	١٢٦
أ - اقوال علماء في النسبية واسباب ضعف القول بالمطلقية.....	١٢٦
ب - نسبية الاخلاق ليست مطلقة.....	١٣٢
تاسعاً - اخلاق المستقبل في المجتمعات البديلة للمجتمع	
الطبقي - الرأسمالي وزوال الاغتراب.....	١٣٩
ملحق (١) - خواطر وأفكار ذات طبيعة عاطفية.....	١٥٥
المصادر - (حسب تسلسل ورودها في سياق الكتاب).....	١٧٠

هذا الكتاب

رؤيا بمولد أخلاقيات بديلة ، إنسانية المحتوى ، تناول فيها المؤلف نسبية الأخلاق وتطورها على أساس مفهوم واضح ، تتجه معه الأخلاق نحو النمو والتكامل .

وقد استعان المؤلف بكتب ومراجع أصيلة تشمل ميادين عدة فلسفية ، تاريخية ، اجتماعية ، وفي علم النفس وتاريخ الحضارات ، مستشهداً بوقائع حقيقية ، ملموسة مستقاة من مختلف التشكيلات الاجتماعية عبر التاريخ : موضحاً في سياق ذلك نشأة الضمير على نطاق فردي واجتماعي ، مبيناً هنا أن الأخلاق نسبية وليست مطلقة أي أنها تتجه نحو المطلق في خط صاعد متسع عرضياً وعمودياً ، وتنبتق من عادات البشر ومراحل تفكيرهم وتبعاً لأنماط سلوكهم . فيبدأ المؤلف بشرح أنواع السلوك الاجتماعي لدى الحيوانات ومن ثم لدى الإنسان ببيان العوامل المؤثرة في المجتمع ، خصوصاً العوامل المادية ، وذلك من خلال عرض لأهم المراحل التي مرّ بها المجتمع البشري ، بدءاً بطور المشاعية وصولاً إلى عصرنا هذا مستخدماً في ذلك المنهجية الصحيحة في نظره للمجتمع والفكر والنتائج التي انتهينا إليها معطياً الأهمية لدور العمل واللغة في تمييز الإنسان عن بقية الكائنات مع بيان لتصوره لأخلاقيات المجتمع اللاطبيقي ، مجتمع الإنسانية والمستقبل .

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

Thanks to
assayyad@maktoob.com

To: www.al-mostafa.com